STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

A. L. VDOVITCH — A. M. TVRKI

XLIV

D. GIMARET. — *Sur quelques hypothèses anciennes de W. Montgomery Watt* 5

J.-C. VADET. — *Le Primat de l'Action sur l'Être et l'Essence, fil conducteur de la logique d'al-Aš'arī?* 25

Y. RĀĠIB. — *Al-Sayyida Nafīsa, sa légende, son culte et son cimetière* 61

W. MADELUNG. — *Some notes on non-Ismā'īlī Shiism in the Maghrib* 87

D. et M.-Th. URVOY. — *Les thèmes chrétiens chez Ibn Sab'īn et la question de la spécificité de sa pensée* 99

H. ALGAR. — *The Naqshbandī order: a preliminary survey of its history and significance* 123

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Princetoniensi in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE - LAROSE

PARIS

MCMLXXVI

Les *Studia Islamica* ont été fondés en 1953 par les Professeurs Robert BRUNSCHVIG (directeur honoraire depuis 1976) et Joseph SCHACHT (décédé en 1969).

Codirecteur en 1971 : le Professeur G. E. von GRUNEBAUM (décédé en 1972).

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée au Prof. A. L. Udovitch, Near Eastern Studies, Princeton University, Princeton N.J. 08540 (U.S.A.), ou au Dr. A. M. Turki, 1 bis, rue Gager-Gabillot, 75015 Paris.

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Studia Islamica was created in 1953 by Prof. Robert BRUNSCHVIG (honorary editor since 1976) and Prof. Joseph SCHACHT (deceased in 1969).

Joint editor in 1971 : Prof. G. E. von GRUNEBAUM (deceased in 1972).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to Prof. A. L. Udovitch, Near Eastern Studies, Princeton University, Princeton N.J. 08540 (U.S.A.) or to Dr. A. M. Turki, 1 bis, rue Gager-Gabillot, 75015 Paris.

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

A. L. VDOVITCH — A. M. TVRKI

XLIV

D. GIMARET. — *Sur quelques hypothèses anciennes de W. Montgomery Watt* 5

J.-C. VADET. — *Le Primat de l'Action sur l'Être et l'Essence, fil conducteur de la logique d'al-Aš'arī?* 25

Y. RĀĠIB. — *Al-Sayyida Nafīsa, sa légende, son culte et son cimetière* 61

W. MADELUNG. — *Some notes on non-Ismā'īlī Shiism in the Maghrib* 87

D. et M.-Th. URVOY. — *Les thèmes chrétiens chez Ibn Sab'īn et la question de la spécificité de sa pensée* 99

H. ALGAR. — *The Naqshbandī order: a preliminary survey of its history and significance* 123

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Princetoniensi in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE - LAROSE

PARIS

MCMLXXVI

ERRATA

N.B. By reason of the current war in Lebanon, it was not possible for Majid Fakhry to correct the proofs of his article, *The Platonism of Miskawayh and its Implications for his Ethics*, which appeared in STUDIA ISLAMICA, XLII, 1975, pp. 39-57. A list of principal errata is given herebelow.

P. 41, l. 25 For *ṣinā'ati*, read: *ṣinā'ah*.

P. 41, l. 27 'to show' is repeated.

P. 47, l. 29 For 'and the short...', read: 'but not the short...'.

P. 48, n. 1 For *Galen:*, read: *Galeni*.

P. 49, l. 31 For *fadhl*, read: *faḍl*.

P. 51, n. 1 For العقل، read: التعقل.

For الصناعة، read: صفاء الذهن.

For جودة التوصية، read: جودة الفهم.

For سهولة الفهم، read: سهولة التعلم.

Also add here:

A list of the subdivisions of wisdom, which could be the basis of Miskawayh's, is given in an Arabic ethical tract attributed to a certain Nicolaus, probably of Laodicea, 4th century A. D. See M. C. Lyons, *A Greek Ethical Treatise*, in *Oriens*, XIII-XIV (1960-61), p. 51.

P. 52, l. 19 For العمل المنتظم, read: الفعل المنظوم

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants-droit ou ayants-cause, est illicite » (alinéa 1er de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code Pénal.

© G.-P. MAISONNEUVE ET LAROSE, 1977

Printed in France

SUR QUELQUES HYPOTHÈSES ANCIENNES DE W. MONTGOMERY WATT

L'ouvrage bien connu de Watt, intitulé *Free will and predestination in early Islam* (Londres, 1948), avance certaines thèses ou hypothèses qui me paraissent à l'évidence indéfendables. A vrai dire, elles ne sont pas de grande conséquence. Comme cependant je n'ai pas connaissance que Watt y ait jamais renoncé, ni que quelqu'un d'autre les ait jamais contestées, comme, d'autre part, le livre qui les contient continue, à juste titre, de faire autorité, je crois nécessaire — avec tout le respect que je dois à l'auteur — de les remettre ici en question. Il s'agit, d'une part, des origines de la doctrine qadarite, d'autre part, de l'identité du théologien Burġûṯ (1).

I. Sur les origines de la thèse du qadar

Dans son troisième chapitre de *Free will*, intitulé « The beginnings of the doctrine of qadar », Watt a entrepris de démontrer que la doctrine qadarite aurait pris naissance dans les milieux ḫârigites et murǧi'ites, en vertu d'une filiation naturelle entre les conceptions propres à ces deux sectes et la croyance à la responsabilité de l'homme à l'égard de ses actes.

(1) Les auteurs de langue française disent ordinairement Barġûṯ : cf. Laoust, *Ibn Baṭṭa*, 168 ; Allard, *Attributs divins*, 135 ; Nader, trad. du *K. al-Intiṣâr*, 122 ; etc. Mais tous les dictionnaires indiquent que ce mot, qui est le nom de la puce, s'écrit *burġûṯ*.

Thèse intéressante, mais, comme nous allons le voir, insoutenable. Il est cependant curieux que personne n'ait jamais jugé bon de la signaler, pour l'approuver ou la rejeter. Thomson, dans son analyse du livre de Watt (*The Muslim World* XL, 1950, 207-216 et 276-287), n'en dit rien. Van Ess, dans son excellente notice de l'*Encycl. Isl.*, 2e éd., art. Ḳadariyya, la passe également sous silence (à part peut-être une infime allusion à « l'arrière-plan ḥâriğite », 386 a).

L'argumentation de Watt se fonde essentiellement sur l'analyse des *Maqâlât* d'al-Aš'arî.

S'agissant des Ḥâriğites, al-Aš'arî (*Maq.* 94-95) signale un différend survenu dans la secte des 'Ağârida (partisans de 'Abd al-Karîm b. 'Ağarrad), au début du second siècle de l'Hégire, entre un certain Maymûn et un certain Šu'ayb, à propos d'une dette du second envers le premier. Šu'ayb dit à Maymûn : « je te rembourserai, si Dieu le veut ». Ce qui sous-entend que Dieu peut ne pas le vouloir, qu'Il peut vouloir indifféremment le remboursement ou le non-remboursement, c'est-à-dire indifféremment le bien ou le mal. Maymûn dit au contraire : « Dieu veut nécessairement que tu me rembourses » (cf. également Baġdâdî, *Farq.* éd. 'Abd al-Ḥamîd, 95-96). Nous retrouvons là un des lieux communs de la polémique entre Sunnites et Mu'tazilites au sujet de la volonté divine (1). Al-Aš'arî indique aussi que, d'une façon générale, les partisans de Šu'ayb soutiennent que nul n'a puissance d'accomplir que ce que Dieu veut, et que les actes des hommes sont créés par Dieu (*Maq.* 94, 6-8). Les Maymûniyya, au contraire, soutiennent la thèse du *qadar* : « Dieu a donné aux hommes délégation de leurs actes *(fawwaḍa l-a'mâl ilâ l-'ibâd)*. Il leur a donné la capacité d'accomplir ce à quoi ils sont assujettis, et ils ont une égale capacité de croire ou de ne pas croire. Dieu n'a pas de volonté à l'égard des actes des hommes, et les actes des hommes ne sont pas créés par Dieu » (*Maq.* 93, 7-11). A partir de là, Watt prétend pouvoir établir que la doctrine ḥâriğite, fondée sur la conception d'« un Dieu juste exigeant de Ses créatures

(1) Cf. mon article « Un problème de théologie musulmane : Dieu veut-Il les actes mauvais ? », *Studia Islamica* XL (1974) 56 sq.

la justice » *(the righteous God demanding righteousness from His creatures)*, « conduit par une logique irrésistible à la doctrine de la responsabilité humaine » (*Free will*, 38).

Or cette thèse est indéfendable. Que, sur le plan théorique, on conçoive une relation entre le rigorisme moral des Ḫâriǧites et le principe de la responsabilité, et donc de la liberté humaine, je l'admets. Mais les faits, tels qu'ils ressortent précisément des *Maqâlât*, prouvent malheureusement le contraire. A l'examen, en effet, il apparaît que c'est une *minorité* de Ḫâriǧites qui a soutenu la thèse du *qadar*. Ainsi, chez les Ibâḍiyya (102, 3 sq.), seuls les disciples de Ḥârit̤ soutiennent cette thèse, s'opposant là-dessus à tous les autres Ibâḍites (*ḫâlafû fîhi sâ'ira l-Ibâḍiyya*, 104, 6-8). C'est aux Ibâḍiyya que se rattacheront au IIIe s. H. Yaḥyâ b. (Abî) Kâmil et Muḥammad b. Ḥarb aṣ-Ṣayrafî, dont les positions, comme Watt lui-même le montre (*Free will*, 129, cf. ici plus bas), s'apparentent à celles du ǧabrite an-Naǧǧâr. Chez les Bayhasiyya (113, 5 sq.), seuls les *aṣḥâb as-su'âl*, disciples de Šabîb an-Naǧrânî (115, 9 sq.) soutiennent la doctrine du *qadar*, sur quoi tous les autres Bayhasiyya se séparent d'eux *(bari'at minhum)* (116, 2-3) (1). Chez les ʿAǧârida

(1) A propos de ces *aṣḥâb as-su'âl*, Watt (*F.w.*, 53) — suivi par Van Ess, *l.c.* — pense pouvoir les identifier avec un groupe de « Šabîbiyya » (ou prétendus tels) mentionnés par Ḫušayš (dans le *Tanbîh* de Malaṭî, éd. Kawṯarî, Bagdâd-Beyrouth, 1968, 175, 10-11). Cette identification me paraît fort douteuse. Je remarque d'abord que la lecture faite par Dedering, et fondée, autant que je sache, sur un manuscrit unique (celui de la Ẓâhiriyya), n'est rien moins qu'assurée. Sans points diacritiques, le mot se réduit à ceci : السسه. J'ai cherché à vérifier sur le second manuscrit signalé par Sezgin, *GAS* I 607, mais je n'ai pu malheureusement le faire. On observera d'autre part que les *aṣḥâb as-su'âl* mentionnés par al-Aš'arî, ainsi que par Šahrastânî (*Milal*, éd. ʿA. M. al-Wakîl, Le Caire, 1968, I, 127, 1-6), ne sont nullement, dans ces deux sources, appelés Šabîbiyya. Les Šabîbiyya dont il est question dans *Maq.* 123, 5 sq. sont (comme le prouvent *Farq* 109-113 et *Milal* I 127-128) les partisans du chef ḫâriǧite Šabîb b. Yazîd aš-Šaybânî, m. 77/697, qu'il faut précisément ne pas confondre, dit Van Ess (*l. c.* 385 b), avec Šabîb an-Naǧrânî, le chef des *Aṣḥâb as-su'âl*. Enfin, il faut bien reconnaître qu'il n'y a rien de commun entre ce que Šahrastânî dit des *aṣḥâb as-su'âl* (al-Aš'arî dit simplement d'eux qu'ils soutenaient la thèse du *qadar*) et ce que Ḫušayš dit des prétendus Šabîbiyya. Selon Šahrastânî, les *aṣḥâb as-su'âl* soutiennent que « Dieu fait délégation aux hommes (de leurs actes), et que Dieu n'a pas de volonté relativement aux actes des hommes ». Selon Ḫušayš, les « Šabîbiyya » « nient que la science (de Dieu) soit antérieure à ce que les hommes feront et à ce qu'ils deviendront (dans l'au-delà) ». Ces thèses ne sont certes pas incompatibles, mais il me paraît arbitraire d'en faire

(93, 3 sq.), comme on l'a déjà vu, les deux tendances existent. Certains admettent le libre arbitre *(qâlû bi-l-qadar)* : ce sont les Maymûniyya (93, 7-10), les Ḥamziyya (93, 14 sq.), les Ma'lûmiyya, encore que très modérés (96, 7-10). D'autres soutiennent la thèse contraire *(qâlû bi-l-iṯbât)* : ainsi les Ḫalafiyya (93, 12-13), les Šu'aybiyya (94, 6-8), les Ḫâzimiyya (96, 3-6), les Maġhûliyya (96, 11 sq.) (1). Or rien ne dit que tous ces anti-qadarites aient été moins authentiquement ḫâriğites, moins conséquents avec eux-mêmes, que leurs coreligionnaires qadarites.

Watt, qui admet cette objection (*F.w.*, 39-40), prétend l'écarter par le fait que, selon lui, aucune des sectes ḫâriğites qui se sont opposées à la doctrine du *qadar* ne l'aurait fait par référence réelle à l'Islam *(from a truly Islamic motive)*, c'est-à-dire au Coran. Ainsi, selon lui, les Ḫâzimiyya (*Maq.* 96, 3-6) « semblent être influencés », dans leur opposition à la thèse du *qadar*, par des idées anté-islamiques favorables au fatalisme (cf. encore *F.w.*, 101). Mais c'est là une appréciation tout à fait subjective, fondée sur aucun texte précis. La simple vérité est que les Ḫawâriğ se sont divisés sur ce problème, comme le souligne al-Aš'arî (*Maq.* 124, 9-10), et que, par conséquent, il n'y a pas de « connexion logique », comme le prétend Watt (*F.w.*, 39 et 51), entre le ḫâriğisme et la doctrine du *qadar*.

Certains arguments de Watt sont particulièrement douteux. Ainsi, il va jusqu'à émettre la supposition (*ib.* 53-54) que le fameux Ma'bad al-Ğuhanî — que la tradition sunnite présente comme le premier à avoir soutenu la thèse qadarite — pourrait ne faire qu'un avec un autre Ma'bad, cité par les hérésiographes comme le chef d'une sous-secte ḫâriğite des Ta'âliba, qui eux-mêmes font partie des 'Ağârida (*Maq.* 98, 4-8 ; *Farq* 101,

simplement l'addition, comme le fait Van Ess, *l. c.* 385 a sq. Du reste, je ne vois pas la raison pour laquelle Van Ess accorde une telle importance à ce groupe, sinon précisément ce rapprochement fort discutable qu'il opère à la suite de Watt. N'aurait-il pas mieux valu signaler, sur un pied d'égalité, les différents groupuscules ḫâriğites partisans du *qadar*, mentionnés par les hérésiographes ? S'il est vrai qu'il y a une ressemblance entre ce qu'al-Aš'arî dit des Maymûniyya et ce que Šahrastânî dit des *aṣḥâb as-su'âl* (emploi de *fawwaḍa*, non-volonté de Dieu à l'égard des actes humains), pourquoi en conclure que ce sont les Maymûniyya qui ont emprunté des éléments de leur doctrine aux « Šabîbiyya » ? Pourquoi pas l'inverse ?

(1) Šahrastânî cite encore, parmi les partisans du *ğabr*, Šaybân b. Salama, chef des Šaybâniyya (lesquels appartiennent aux Ṭa'âliba), cf. *Milal* I 133,1-2.

10-13 ; *Milal* I 132, 7-10) ! Je vois à cette hypothèse inattendue au moins trois objections. D'abord — mais l'objection n'est pas décisive, il est vrai —, les noms ne concordent pas : al-Ǧuhanî avait nom Maʿbad b. ʿAbdallah b. ʿUqaym (1) — certains disent aussi : Maʿbad b. Ḫâlid (2) —, alors que, selon Šahrastânî, le Ḫârigite s'appelait Maʿbad b. ʿAbd ar-Rahmân. Ensuite, il n'est nulle part fait mention d'une position quelconque des Maʿbadiyya sur le problème du *qadar* : tout ce que nous savons, c'est qu'ils n'admettaient pas (3), contrairement aux autres Taʿâliba, que les esclaves paient ou bénéficient de la *zakât*. Enfin, et surtout, si les deux Maʿbad n'en faisaient qu'un, comment imaginer qu'aucun hérésiographe ne l'ait su ni signalé : ni al-Aš'arî, ni Baġdâdî, etc. ?

Un autre argument de Watt est tout aussi inconsistant. Sous prétexte, d'une part, que le terme *fawwaḍa* est utilisé par al-Aš'arî (*Maq.* 93, 8-9) à propos des Maymûniyya *(fawwaḍa l-aʿmâl ilâ l-ʿibâd)*, et par Šahrastânî (*Milal* I 127, 5) à propos des *aṣḥâb as-su'âl (inna llah fawwaḍa ilâ l-ʿibâd)*, d'autre part, que le terme de *Mufawwiḍa* est appliqué par Ḫušayš (in Malaṭî, *Tanbîh*, 174, 7-8) à une secte de Qadariyya, Watt y voit la confirmation d'une « connexion étroite » entre les Qadarites et certaines sectes ḫârigites (*F.w.*, 52-53). En réalité, rien n'indique que les Mufawwiḍa mentionnés par Ḫušayš soient eux-mêmes ḫârigites. Les Qadarites auxquels s'en prend le calife ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzîz (4) sont eux aussi accusés d'admettre le *tafwîḍ* (352, 2-3) : or rien n'indique non plus qu'ils aient été ḫârigites (cf. Van Ess, *l.c.* 386 a 25-27). *Tafwîḍ* (délégation de pouvoir que Dieu donne aux hommes sur leurs propres actes) est l'un des mots par lesquels a été exprimée la notion de *qadar* : c'est tout ce que nous pouvons dire. De même qu'on oppose *ǧabr* et *qadar*, on oppose *ǧabr* et *tafwîḍ*, notamment, dirait-on, en milieu imâmite (cf. *Maq.* 41, 4-5 ; Ibn Bâbûya, in

(1) Tel est son véritable nom selon Van Ess, *l. c.* 387 b. Cf. le *Taḥḏîb at-taḥḏîb*.

(2) Cf. ʿAbd al-Ḥamîd, dans son édition du *Farq*, 18, n. 4, ainsi que ʿA. S. an-Naššâr, etc., introd. du *Šâmil* de Ǧuwaynî, Alexandrie, 1969, 34, 17 sq.

(3) J'ai peur en effet que Watt n'ait fait un contresens à ce propos, cf. *F. w.*, 53, dernières lignes.

(4) Cf. Abû Nuʿaym, *Ḥilyat al-awliyâ'*, V, 346-353.

Šarḥ ʿaqâ'id aṣ-Ṣadûq, éd. Tabrîz, 1363, 154 ; *Milal* I 166, 15). Notons aussi que, tout comme *qadarî*, le mot *mufawwiḍ* a servi à désigner tantôt l'un, tantôt l'autre des deux partis opposés : Ibn Qutayba appelle *mufawwiḍ* non pas le qadarite, mais son adversaire, en tant probablement qu'il laisse à Dieu le soin de décider du sort des hommes (cf. *Ta'wîl muḫtalif al-ḥadîṯ*, trad. Lecomte, § 7) [1].

S'agissant maintenant des Murǧi'ites, Watt s'appuie sur le fait que le fameux Ġaylân ad-Dimašqî appartenait à ce groupe (cf. *Maq.* 136, 4 sq. ; *Farq* 205, 8-9 ; *Milal* I 142, 5). On peut, à première vue, s'étonner que deux doctrines opposées, le ḫâriǧisme et le murǧi'isme, aient abouti à une conclusion identique quant à la responsabilité de l'homme à l'égard de ses actes. Certes, Watt fait remarquer avec raison (*F.w.*, 42 sq.) que, par rapport au rigorisme ḫâriǧite, les Murǧi'ites ne défendent nullement une position laxiste : ils croient tout autant que leurs adversaires à « un Dieu juste exigeant de Ses créatures la justice » (*F.w.*, 46) ; ce qui les sépare d'eux est simplement d'être plus accessibles à l'idée de pardon, et plus sensibles à la nécessité de sauvegarder l'unité de l'Islam. Cependant, tout ceci ne peut nous faire oublier le fait fondamental que le murǧi'isme, en tant que tel, s'est défini en opposition au ḫâriǧisme, et qu'il est donc en soi paradoxal d'affirmer que la thèse du *qadar* a pu dériver également de deux doctrines contradictoires [2].

Mais, de toute façon, cette thèse n'a pas plus de connexion avec le murǧi'isme qu'avec le ḫâriǧisme : car, là encore, les assertions de Watt sont contredites par les faits. S'il y a eu des Qadariyya parmi les Murǧi'ites, il y en a d'autres parmi eux — et peut-être même la majorité — qui ont soutenu le point de vue contraire. Ainsi, al-Aš'arî compte parmi les Murǧi'ites les Ǧahmiyya

(1) Je signale qu'on trouve encore le terme de *mufawwiḍa* chez ʿAbd al-Ǧabbâr, appliqué à une secte de chî'ites extrémistes qui faisaient de Muḥammad, de ʿAlî, etc. des démiurges, Dieu leur « laissant le soin » *(fawwaḍa)* de créer le monde : cf. *Muġnî* XX b 175, 9 sq. et XI 310, 1-2.

(2) Il est vrai que des Ḫâriǧites et des Murǧi'ites ont pu avoir en commun certaines thèses théologiques (cf. plus bas p. 12, n. 3 et p. 13, n. 1). Mais précisément, ce n'était pas *en tant que tels*, en tant que ḫâriǧites ou murǧi'ites, qu'ils étaient conduits à ces thèses, sur lesquelles, du reste, ils s'opposaient respectivement à d'autres ḫâriǧites et d'autres murǧi'ites.

(*Maq.* 132, 9 ; 136, 16 ; 141, 16 ; etc.), les Naǧǧâriyya (*ib.* 136, 3 ; 137, 1 ; 285, 2). An-Nâši' présente comme la position des Murǧi'ites *en général* une thèse proche de celle d'an-Naǧǧâr (*K. al-Awsaṭ*, éd. Van Ess, § 67). Il est vrai que Šahrastânî, pour expliquer qu'on ait pu classer Abû Ḥanîfa parmi les Murǧi'ites, précise que les Mu'tazilites qualifiaient de Murǧi'ites tous ceux qui les contredisaient sur le *qadar* (*Milal* I 141, 17-18) : mais cela même est significatif ! Et Mâturîdî lui-même (*Tawḥîd*, éd. Kholeif, 229, 1-3) assimile les Murǧi'ites aux Ǧabrites, et les oppose aux Qadarites. Là encore, la simple vérité est que, sur cette question, les Murǧi'ites étaient divisés, comme l'étaient les Ḫârigites. Le *Farq* 202, 4-10 les classe précisément en trois catégories : ceux qui soutiennent la thèse du *qadar*, comme Ġaylân, Muḥammad b. Šabîb, Abû Šimr ; ceux qui soutiennent la thèse du *ǧabr*, comme Ǧahm b. Ṣafwân ; ceux qui s'écartent à la fois du *ǧabr* et du *qadar*, comme, entre autres, Bišr al-Marîsî.

Bien sûr, Watt s'étonne (*F.w.*, 101-102) que les Ǧahmiyya aient fait partie des Murǧi'ites, comme Ġaylân. Voici comment il l'explique : si les Ǧahmiyya se sont opposés à la doctrine du *qadar*, ce n'est pas, comme les Ḫârigites du même bord, sous l'influence d'un fatalisme pré-islamique, mais, au contraire, au nom d'un « motif véritablement islamique », à savoir un sentiment aigu de la transcendance divine. Pourquoi pas, en effet? Mais tout ceci est parfaitement gratuit.

II. Sur l'identité de Burġûṯ

Le théologien Burġûṯ, dont il est question ici et là dans les ouvrages de *kalâm* ou d'hérésiographie, reste un personnage fort mal connu. On sait qu'il s'appelait Muḥammad b. 'Îsâ (al-Baṣrî, ajoute le *Šarḥ al-uṣûl al-ḫamsa*, dans la version de Farrazâḏî) (1), Burġûṯ n'étant naturellement qu'un sobriquet («la Puce»), Nasafî (cf. pp. 13, n. 2 et 14, n. 3) lui attribue la *kunya* d'Abû 'Îsâ. Ibn Ḥazm (*Fiṣal* III 22) le dit secrétaire *(kâtib)*. On sait encore,

(1) Ms. de Ṣan'â', *kalâm* 73, 124 b, 16-17.

par une indication du *Fihrist* (1) qu'il est mort en 855 ou 856. Il est présenté ordinairement comme un disciple d'al-Ḥusayn an-Naǧǧâr. Les Mu'tazilites le classent parmi les Muǧbira (2).

Curieusement, le *Fihrist* ne lui consacre aucune notice : ni à propos des Muǧbira (là où on l'attendrait — c'est-à-dire à la suite d'an-Naǧǧâr — Ibn an-Nadîm cite Ḥafṣ al-Fard), ni à propos des Ḫawâriǧ (3).

Des œuvres et de la doctrine de Burġûṯ, nous ne connaissons que des bribes, encore qu'aujourd'hui notre information soit un peu moins maigre que celle dont Watt a pu disposer, grâce en particulier aux textes mu'tazilites récemment publiés. Je ne crois pas inutile d'en faire ici la synthèse, ne serait-ce que pour rectifier la notice tout à fait fantaisiste de Tritton dans l'*Encycl. Isl.* sur les *Burghûthiyya* (2e éd. I 1367).

Le *Maǧmû' fî l-Muḥîṭ* (éd. Houben, 311, 16 sq.) attribue à Burġûṯ un *K. al-Irâda*, où il combattait la thèse selon laquelle Dieu serait voulant par une volonté adventice (cf. également *Muġnî* VI b 197, 1). Il a pu être aussi l'auteur d'un *K. al-Maqâlât* : nous voyons en effet son témoignage plusieurs fois invoqué quant à la position de telle ou telle école. Ainsi, à deux reprises par al-Aš'arî sur des thèses mu'tazilites relatives à la capacité *(istiṭâ'a)* (*Maq.* 235, 4-6 et 238, 6-9) ; dans le *Muġnî* IX 13, 9-11, sur ce que Ḍirâr b. 'Amr disait de l'acte engendré ; dans le *Šarḥ Nahǧ al-balâġa* d'Ibn Abî l-Ḥadîd (Le Caire, 1965, III, 227-228) sur des doctrines relatives à la nature de Dieu (4).

(1) Dans une notice relative à Abû Ğa'far al-Iskâfî, ms. Ch. Beatty 115 b. Ibn an-Nadîm rapporte qu'al-Iskâfî est mort en 240/855, et ajoute : « quand la nouvelle de sa mort parvint à Muḥammad b. 'Îsâ Burġûṭ, celui-ci se prosterna, et mourut six mois plus tard ».

(2) *Muġnî* XI 156, 11-14 ; Ibn al-Murtaḍâ, *al-Munya wa l-amal*, ms. Berlin, Glaser 108, 51 a et 81 a.

(3) D'après Šahrastânî, en effet (*Milal* I 138, 2), Burġûṯ aurait été ḫâriǧite. On notera cependant que les personnages auxquels son nom est ordinairement associé étaient d'appartenance murǧi'ite : Bišr al-Marîsî (*Maq.* 140, 13, etc.), an-Naǧǧâr (*ib.* 136, 3, etc.), Sufyân b. Saḫtân (ou Saḥbân, cf. *Intiṣâr*, éd. Nader, 98, 3-4 et *Fihrist* 205, 16-17). Mais il est vrai que, comme Watt l'a montré (cf. plus loin), certains théologiens ḫâriǧites (Yaḥyâ b. Kâmil, Muḥammad b. Ḥarb aṣ-Ṣayrafî) soutenaient eux aussi des thèses fort proches de celles de Naǧǧâr.

(4) Burġûṯ ne fait ici en effet que *rapporter* ces thèses, elles ne sont nullement les siennes, comme l'a cru Tritton.

De la doctrine de Burġûṭ, nous savons donc qu'elle était en gros identique à celle d'an-Naǧǧâr (1). Les quelques indications éparses qu'il nous est possible de rassembler concernant sa position propre paraissent le confirmer — bien qu'il ne soit pas toujours facile de saisir leur portée exacte, ni comment elles s'intègrent dans un système cohérent.

Sur la question des attributs divins, la position de Burġûṭ devait être, comme celle de Naǧǧâr, proche de la position mu'tazilite. Mâturîdî lui attribue, comme à Naǧǧâr, l'idée que Dieu a d'abord été sans aucun lieu *(kâna wa lâ makân)*, et qu'ensuite Il a été dans tout lieu *(fî kulli makân)* (*Tawḥîd*, 120, 13-15). Selon Bazdawî, en effet, Naǧǧâr aurait soutenu que Dieu est, au sens propre *('alâ l-ḥaqîqa)*, en tout lieu (*Uṣûl ad-dîn*, éd. Linss, 28, 19 sq. et 250, 16-17), alors que, pour les Mu'tazilites — ou du moins la plupart d'entre eux —, Il est tel, mais au figuré (cf. *ib.* 28, 17-18 ; *Maq.* 157, 2-5 ; Baġdâdî, *Uṣûl ad-dîn*, 77, 9-11)[2].

Comme Naǧǧâr, et comme les Mu'tazilites, Burġûṭ devait nier l'existence en Dieu d'attributs « entitatifs » — c'est-à-dire déterminés en Lui par des entités s'ajoutant à Son essence —, et soutenir au contraire que Dieu est savant, puissant, etc., non par une science, une puissance, etc., mais par Lui-même (*Farq* 208, 6-7 ; Abû Ya'lâ, *Mu'tamad*, éd. Haddad, 45, 3-5 ; etc.). A cet égard, comme Naǧǧâr, il allait plus loin encore que les Mu'tazilites. Son *K. al-Irâda*, où il combat la doctrine mu'tazilite que Dieu est voulant par une volonté adventice, aboutissait probablement à soutenir, comme Naǧǧâr, que Dieu est voulant par Lui-même (cf. *Šarḥ al-uṣûl al-ḫamsa*, éd. 'Uṭmân, 440, 13

(1) Indiquons à ce propos que, contrairement à ce que prétend Tritton, la doctrine de la *mâhiyya* divine n'est nullement caractéristique de l'école naǧǧârite. Cette thèse selon laquelle, dans l'au-delà, Dieu sera visible aux hommes dans Sa *mâhiyya*, au moyen d'un sixième sens qu'Il créera alors en eux, est présentée par tous les hérésiographes comme propre à Ḍirâr b. 'Amr et Ḥafṣ al-Fard : cf. *Maq.* 216, 3-5 ; 282, 6-7 et 339, 14 sq. ; *Farq* 214, 7-9 ; cf. également *Muġnî* IV 139, 15-16 ; Bazdawî, *Uṣûl*, 78, 8-9 ; *Milal* I 91, 2-3. Il est vrai que, selon *Maq.* 154, 1-3, certains Murǧi'ites soutenaient cette thèse : ainsi Sufyân b. Saḫtân (*ib.* 339, 14-15). Mais beaucoup d'autres la rejetaient (*ib.* 340, 3). Nous ne savons pas de quel côté penchait Naǧǧâr. Seul Ibn ar-Râwandî, non démenti par al-Ḫayyâṭ, il est vrai (*Intiṣâr*, 98, 2 sq.), attribue cette thèse aussi à Naǧǧâr et Burġûṭ.

(2) Sur cette même question du lieu, mais dans un contexte différent (modalités de la création, nature de la substance), l'auteur mâturîdite Abû l-Mu'în an-Nasafî

et 16 sq. ; Baġdâdî, *Uṣûl* 91, 1-3 ; Bazdawî, *Uṣûl* 34, 1-2 ; *Milal* I 89, 3). Selon certaines sources mu'tazilites (*Šarḥ u. ḫ.* 551, 14 sq. ; Ibn al-Murtaḍâ, *Munya* 81 a, 7-9 ; *Ġâyat al-afkâr*, B. M. Or. 3937, 158 b 7-8), il aurait pareillement soutenu que Dieu est parlant par Lui-même *(mutakallim li-ḏâtihi)*, ce qui, à première vue, comme le souligne Ibn al-Murtaḍâ, paraît difficilement conciliable avec la thèse du Coran créé, que les Naǧǧâriyya partagent avec les Mu'tazilites (1). Peut-être voulait-il simplement dire, comme Naǧǧâr (*Maq.* 284, 15-17), que Dieu est éternellement parlant, en tant qu'éternellement non incapable de parler, de même qu'Il est éternellement généreux en tant que non avare (*ib.* 284, 15) ou éternellement voulant en tant que non contraint (*ib.* 514, 13-14 ; Abû Ya'lâ, *Mu'tamad* 74, 1-2 ; Ǧuwaynî, *Iršâd*, éd. Luciani, 40, 2-3 ; etc.).

En ce qui concerne le *'adl*, en revanche, les positions de Burġûṭ annoncent, comme celles de Naǧǧâr, les positions aš'arites. Ainsi, 'Abd al-Ǧabbâr (*Muġnî* XI 156, 11-13) lui attribue la thèse que Dieu a pu créer les hommes sans motif *(lâ li waǧh)*, qu'Il pourrait les disposer à une Loi sans les y soumettre, ou les y soumettre sans les récompenser (2).

S'agissant de l'acte humain, Burġûṭ aurait eu, sur un point, une position plus restrictive encore que Naǧǧâr. Si l'on en croit le *Farq* 209, 10-11, il aurait non seulement soutenu que les actes de l'homme sont créés par Dieu, mais il aurait même refusé à l'homme, contrairement à Naǧǧâr (cf. *Maq.* 283, 3),

(*K. Tabṣirat al-adilla*, ms. Le Caire, Dâr al-kutub, *kalâm* 42, 26 b 18 sq.) attribue à Burġûṭ l'idée que Dieu n'a pu créer le monde autrement que dans un réceptacle *(fî maḥall)*. Dieu, disait-il, ne saurait avoir créé (au départ) moins de deux atomes, afin que l'un fût le lieu de l'autre.

(1) Mais je me demande comment Tritton a lu le texte du *Munya*, qui est cependant clair. Il dit : *al-Burġûṭiyya* (...) *tafarradû bi-annahu ta'âlâ mutakallim li-ḏâtihi fa-nafâ* (Burġûṭ) *an yakûna lahu kalâm fi'lî fa-ulzima an lâ yakûna l-qur'ân kalâm Allah*. Ce qui veut dire : « (...) par conséquent, *il a nié* que Dieu ait une parole active (c'est-à-dire : produise une parole en tant qu'acte), ce qui le conduit à admettre (en vertu d'un *ilzâm* : énoncé des conséquences absurdes qu'une thèse implique) que le Coran ne soit pas la parole de Dieu (étant donné que, pour les Mu'tazilites, le Coran est créé, c'est-à-dire acte de Dieu) ».

(2) Cf. également Ibn al-Murtaḍâ, *Ġâyat al-afkâr*, B.M. Or. 3937, 197 a 7. Rappelons que, selon Baġdâdî (*Farq* 208, 4-5), Naǧǧâr est en accord avec les Aš'arites sur la plupart des questions du *ta'dîl wa t-taǧwîr*, cf. également *Maq.* 283, 15 sq.

la qualification d'agent *(fâ'il)* (1). D'un autre côté, cependant, Burġût semble vouloir apporter une limite à l'arbitraire divin : tout en attribuant exclusivement à Dieu, comme Naǧǧâr, les actes engendrés *(al-mutawallidât)* — alors que, pour Ḍirâr, eux aussi peuvent être acquisitions de l'homme (*Maq.* 408, 4-7) —, il aurait admis — mais comme tant d'autres théologiens de l'époque (2) — l'intervention d'une « nature », afin probablement d'expliquer la régularité des phénomènes. Al-Aš'arî (*Maq.* 284, 12-14), et à sa suite Baġdâdî (*Farq* 209, 12-13), lui attribuent une formule qui reprend quasi littéralement celle de Naẓẓâm (3), à savoir que les actes engendrés sont « acte de Dieu par un effet nécessaire de la nature *(bi-îǧâb aṭ-ṭab')* — Naẓẓâm disait : *bi-îǧâb al-ḥilqa* — en ce sens que Dieu a doté la pierre d'une nature telle qu'elle part quand on la pousse *(ṭaba'a l-ḥaǧar ṭab'an yaḍhabu iḍâ dufi'a)* (ce qui est exactement la formule de Naẓẓâm, cf. *Muġnî* IX 11, 19-21 et *Milal* I 55, 14-16) et qu'Il a doté l'animal d'une nature telle qu'il souffre quand on le frappe ».

Nous connaissons sur deux points encore la position de Burġût. D'une part, sa définition de l'homme. Selon lui, l'homme se définit comme le mélange *(aḫlât)* d'un certain nombre d'accidents : couleur, saveur, odeur, etc. (*Maq.* 330, 11-12, cf.

(1) Selon *Maq.* 540, 13 sq., il la refusait également à Dieu (Lui réservant probablement celle de *ḫâliq*, comme Yaḥyâ b. Kâmil, cf. lignes précédentes), sous le prétexte curieux que *fa'ala* peut, dans un certain contexte, être insultant, comme quand on dit : *bi'sa mâ fa'alta !* Mais, sur ce point, Tritton fait encore une erreur. Burġût n' a certainement jamais dit que Dieu ne pouvait être appelé *ḫâliq*. C'est en vertu d'un *ilzâm* (cf. p. 14, n. 1) qu'un adversaire le contraint à admettre que, s'il récuse *fa'ala*, il doit récuser *ḫalaqa* pour les mêmes raisons. Selon Abû l-Mu'în an-Nasafî (m. 1114), qui, sur ce point, le cite à plusieurs reprises dans son *K. Tabṣirat al-adilla* (ms. Le Caire, Dâr al-Kutub, *kalâm* 42, 356 b 8-16, 377 a 16-19, 386 a 9-11), Burġût aurait précisément réservé à Dieu la qualification de *fâ'il* : seul l'acte de Dieu mérite le nom de *fi'l*, celui de l'homme n'étant qu'un *kasb*. Il est à noter que Nasafî associe régulièrement au nom de Burġût celui d'al-Aš'arî, qui, dit-il, n'a fait, sur ce point, que reprendre la doctrine de Burġût.

(2) Naẓẓâm, Mu'ammar, Ṯumâma, Ǧâḥiẓ, Ḍirâr lui-même (cf. *Muġnî* IX 13, 9-11), ou encore l'auteur sunnite Abû l-'Abbâs al-Qalânisî, selon Nasafî, *Tabṣira*, 400 b 8-9.

(3) C'est en effet à Naẓẓâm que se rattache le plus directement la thèse de Burġût, et non à Mu'ammar, comme Watt s'obstine à le dire : cf. son article du *J.R.A.S.*, 1943, « The origin of the Islamic doctrine of Acquisition », 243, et *F.w.*, 110.

ib. 567, 9-10), ce qui rejoint tout à fait la thèse de Naǧǧâr (cf. *Farq* 208, 16-17). Cette thèse était du reste commune à Naǧǧâr et à Ḍirâr b. ʿAmr : cf. *Maq.* 317, 13 sq. ainsi que 281, 6-8 ; 305, 6 sq. et 330, 3-7 ; et Abû Yaʿlâ, *Muʿtamad*, 101, 9-10. Dans le même passage des *Maqâlât* (330, 12 sq.), al-Aš'arî attribue à Burġûṯ une théorie passablement compliquée selon laquelle quand, d'un homme, une partie se meut alors qu'une autre est immobile, la partie immobile se meut d'une certaine façon et inversement (1).

D'autre part, sur la question de la prophétie, Burġûṯ, selon Ibn Abî l-Ḥadîd (*Šarḥ N. b.* VII 9, 11-13), aurait soutenu qu'avant d'être prophète, Muḥammad n'était pas croyant, en raison du vt. « Tu ne savais pas ce que sont le Livre et la foi » (42, 52). Ibn Abî l-Ḥadîd rapproche, sur ce point, sa position de celle de certains *Ḥašwiyya*, et de celle d'Ibn Fûrak chez les Aš'arites.

Burġûṯ a naturellement fait l'objet d'un certain nombre de réfutations de la part de ses adversaires. Le *Fihrist* en cite six : de Ǧaʿfar b. Mubaššir, un *K. al-Yaqîn ʿalâ Burġûṯ fî l-maḫlûq* (ms. Ch. Beatty 111 b, 15-16) ; d'al-Iskâfî, un *K. Bayân al-muškil ʿalâ Burġûṯ* (ib. 115 b 23-24) ; d'Abû l-Qâsim al-Balḫî, un *Naqḍ K. al-Ḫalîl* (?) (2) *ʿalâ Burġûṯ*, et un *K. al-Muḍâhât ʿalâ Burġûṯ* (3) (ms. Tonk, in Fück, « Neue Materialen zum

(1) Mais je ne vois pas où Tritton a vu que, pour Burġûṯ, « la capacité *(istiṭâʿa)* coïncide avec une partie de l'acte ».

(2) C'est ainsi que lit Fück, qui pense qu'il s'agit d'une réfutation par al-Balḫî du célèbre philologue al-Ḫalîl b. Aḥmad (tout en admettant qu'il ne voit guère le rapport avec Burġûṯ, ce qui lui fait supposer l'existence d'une lacune). L'hypothèse me paraît aberrante. Il est évident que كتاب الحليل représente le titre d'un ouvrage de Burġûṯ, en vertu de la formule normalement utilisée dans ce cas : ainsi, d'Abû ʿAlî l-Ǧubbâʾî, le *K. Naqḍ al-Imâma ʿalâ Ibn ar-Râwandî* (ʿAbd al-Ǧabbâr, *Muġnî* XVI 152, 11-12 et 414, 14 ; etc.) ; d'Ibn ar-Râwandî lui-même, un *K. Naqḍ K. az-Zumurrud ʿalâ nafsihi* (*Fihrist*, ms. Ch. Beatty 119 b 8-10) ; d'Abû Sahl an-Nawbaḫtî un *K. Naqḍ K. Naʿt al-ḥikma ʿalâ r-Râwandî* (*Fihrist*, Flügel, 117, 5) ; etc. Mais comment lire ce titre, je n'en sais rien. Peut-être : *K. al-Ǧalîl*, c'est-à-dire *ǧalîl al-kalâm* par opposition au *daqîq* (cf. *Muġnî* XII 137, 7 ; al-Aš'arî, *Maq.* 300, 5 et 301, 1 ; *Ṭabaqât al-Muʿtazila*, éd. Diwald-Wilzer, 90, 2 ; 97, 4-5 ; etc.).

(3) Cité également par al-Balḫî lui-même dans ses *Maqâlât*, éd. Fuʾâd Sayyid, Tunis 1974, 75, 12-13, qui l'intitule : *kitâbunâ ʿalâ Muḥammad b. ʿÎsâ al-mulaqqab bi-Burġûṯ fî l-muḍâhât*. Il s'agit très probablement de la « ressemblance » que les

Fihrist », *Z.D.M.G.* 90, 1936, 305, 46-50) ; d'un certain Muḥammad b. ʿAbd al-Karîm, inconnu par ailleurs, mais très probablement muʿtazilite, un *K. al-Maḫlûq ʿalâ Burġûṯ* (ib. 309, 105-107) ; enfin d'Abû ʿAffân ar-Raqqî — un disciple d'an-Naẓẓâm — un *K. ʿalâ Burġûṯ fî l-musâwât baynahu wa bayna l-mulḥidîn* (ib. 309, 108-110). On ne peut malheureusement guère tirer parti de ces indications. Elles laissent entendre que la doctrine propre à Burġûṯ n'a pas manqué d'un certain retentissement, en particulier, semble-t-il, en ce qui concerne le problème de l'acte humain *(fî l-maḫlûq)*. On remarquera aussi que toutes ces réfutations ont, ou paraissent avoir, pour auteurs des Muʿtazilites de Baġdâd. Mis à part le cas de ce Muḥammad b. ʿAbd al-Karîm dont nous ne savons rien, Ǧaʿfar b. Mubaššir, al-Iskâfî, al-Balḫî, sont des Baġdâdiens, et il semble bien qu'il en aille de même d'Abû ʿAffân, dont on sait, par la même notice du *Fihrist*, qu'il a eu des controverses avec al-Iskâfî, et en présence du Qâḍî Ahmad b. Abî Duʾâd, lui aussi un Baġdâdien.

Venons-en maintenant à Watt. A propos de Burġûṯ, Watt — encouragé en partie, il est vrai, par Ritter — se livre à des identifications en chaîne. Sous prétexte que Burġûṯ avait pour nom véritable Muḥammad b. ʿÎsâ, Watt propose de l'identifier d'une part à un certain Muḥammad b. ʿÎsâ, cité une fois, sans plus de précision, mais longuement, par al-Ašʿarî (*Maq.* 552, 12 sq.) (1), d'autre part, à un Muḥammad b. ʿÎsâ as-Sîrâfî, cité deux fois par le même auteur à propos de Muʿammar (*Maq.* 168, 9-12 et 488, 3-7) (1). Et à partir de là — et en raison d'une incontestable parenté entre certaines

Muʿtazilites établissent, à partir du fameux ḥadîṯ : *al-Qadariyya maǧûs haḏihi l-umma*, entre les Muǧbira (qui sont, selon eux, les véritables Qadariyya) et les Mazdéens : cf. *Šarḥ u. ḥ.* 287, 14 sq. et 776, 18 ; Ibn Mattawayh, *Maǧmûʿ* 442, 7 ; ʿAbd al-Ǧabbâr, *Faḍl al-iʿtizâl*, éd. Fuʾâd Sayyid, 200, 27. La bibliographie d'al-Ašʿarî par Ibn Fûrak (cf. Ibn ʿAsâkir, *Tabyîn*, Damas 1347, 135, 5-6) fait état d'un *K. al-Muḍâhât* d'al-Iskâfî, manifestement sur le même sujet *(fî l-tasmiya bi-l-qadar)*. Le même mot apparaît quand ce sont les Sunnites qui comparent leurs adversaires aux Mages : cf. Mâturîdî, *Tawḥîd*, éd. Kholeif, 86-87.

(1) Dans *J.R.A.S.*, 243, Watt présente cette identification comme « presque certaine ». Dans *F.w.*, 111, il ne prend même plus la peine de s'en expliquer, cf. ses notes 85 et 87.

thèses ibâḍites et celles d'an-Naǧǧâr —, il propose comme « hautement probable » d'identifier le même Burġûṭ au théologien ḫâriǧite Muḥammad b. Ḥarb, appelé une fois dans les *Maqâlât* (383, 2) aṣ-Ṣayrafî (2).

Toutes ces identifications me paraissent, quant à moi, « hautement douteuses ».

S'agissant de la première, j'y vois une objection majeure. Il me paraît tout à fait invraisemblable que, dans un passage unique des *Maqâlât* (3), al-Aš'arî ait énoncé, et longuement, la position de Burġûṭ en le désignant par son seul nom de Muḥammad b. 'Îsâ, alors que partout ailleurs il le cite au contraire sous son seul surnom de Burġûṭ. On remarquera du reste que, chaque fois qu'un auteur mentionne ce personnage, ou bien il le désigne uniquement par son surnom (cf. al-Ḫayyâṭ, *Intiṣâr*, 98, 4 et 9; *Muġnî* XI 156, 11; Ibn Abî l-Ḥadîd VII 9, 11), ou bien, s'il donne son nom, c'est en précisant : Muḥammad b. 'Îsâ Burġûṭ (al-Balḫî, *Maqâlât* 75, 12; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III, 22; *Milal* I 138, 2; etc.) ou encore : Muḥammad b. 'Îsâ *al-mulaqqab bi-Burġûṭ* (*Šarḥ u. ḫ.* 552, 1; *Farq* 209, 10; *Milal* I 90, 10); ou bien il dit sans plus : *al-mulaqqab bi-Burġûṭ* (*Muġnî* VI b, 197, 1; *Maǧmû'* 311, 16; *Ṭabaqât al-Mu'tazila*, éd. Diwald-Wilzer, 46, 6).

Partant de cette première identification, Watt s'est attaché à accorder les thèses de ce Muḥammad b. 'Îsâ inconnu avec ce que l'on sait par ailleurs des positions de Burġûṭ. Mais voyons cela de près.

La longue citation de Muḥammad b. 'Îsâ (*Maq.* 552, 12 - 554, 3) (4) intervient à propos de la question de savoir si Dieu a puissance de ce dont Il donne puissance à l'homme. Plus

(1) Cf. *F.w.*, 132, n. 78.

(2) Cf. *F.w.*, 128-129.

(3) Je ne prends pas en considération *Maq.* 168 et 488, où Muḥammad b. 'Îsâ as-Sîrâfî n'est cité que pour avoir rapporté des propos de Mu'ammar.

(4) En supposant que toute la citation doive être attribuée à ce même Muḥammad b. 'Îsa. Il y a en effet une difficulté en 553, 6, le *'an ġayrihi* du texte étant incompréhensible. Ritter va même jusqu'à supposer en note — probablement du fait de la ressemblance entre 553, 12-14 et 208, 7-9 — qu'il pourrait s'agir à partir de là de la thèse de 'Abbâd b. Sulaymân.

précisément, deux questions sont posées : 1° Dieu a-t-Il puissance de créer dans les hommes une foi par laquelle ils soient croyants *(îmân*[an] *yakûnûna bihi mu'minîn)*, une mécréance par laquelle ils soient mécréants, une obéissance par laquelle ils soient obéissants, une désobéissance par laquelle ils soient désobéissants, un *kasb* par lequel ils soient *muktasibûn*, etc.? 2° Dieu a-t-Il puissance de contraindre *(an yulǧi'a, an yaḍṭarra)* les hommes à une foi par laquelle ils soient croyants, une mécréance par laquelle ils soient mécréants, etc.?

J'avoue que, pour l'instant, la signification précise de cette controverse m'échappe (1). En tout cas, il apparaît à la lecture que cette question oppose en gros les Mu'tazilites à ceux qu'al-Aš'arî appelle les *ahl al-iṯbât*, les positions étant les suivantes : selon les Mu'tazilites, Dieu ne saurait avoir puissance de créer dans l'homme une foi par laquelle il soit croyant, etc. (550, 10-12 et 551, 7-10), mais Il a puissance de les contraindre à cette même foi (552, 10-11) ; pour les *ahl al-iṯbât*, au contraire, Dieu a puissance de créer une telle foi dans les hommes (551, 15-17), mais Il n'a pas puissance de les y contraindre (552, 1-3) !

Au premier abord, notre Muḥammad b. 'Îsâ paraît en accord avec les *ahl al-iṯbât* : il affirme que Dieu ne saurait contraindre les hommes à la foi, etc., car, dans ce cas, on ne saurait dire qu'ils sont véritablement croyants, etc. Il leur a été ordonné en effet de croire de leur plein gré (*ṭaw'*[an]) ; s'ils le font par force (*karh*[an]), ils ne sont pas croyants (2). Ensuite, il dit que Dieu a puissance de créer en l'homme une science, un désir, par quoi l'homme est savant, désirant (553, 1-4) : ce qui paraît encore rejoindre la thèse des *ahl al-iṯbât*, bien que cela corresponde aussi à la position de certains Mu'tazilites (550, 13-14). Mais ensuite, il nie que Dieu ait puissance de créer l'injustice d'autrui, la foi d'autrui, la mécréance d'autrui, le *kasb* d'autrui (553,

(1) On pourrait croire en effet, comme on l'entend ordinairement, que l'acte auquel Dieu contraint l'homme est précisément celui qu'Il crée en lui. Cf. du reste *ib.* 551, 1-2 : « Un grand nombre d'entre eux n'attribuent pas à Dieu la puissance de créer une connaissance de Lui-même à laquelle Il contraigne les hommes ».

(2) On rapprochera cela de l'objection faite à la thèse mu'tazilite in *Muġnî* VI b 263, 7 sq. et de la réponse qui y est faite, *ib.* 264, 6 sq.

4-11), Or ceci est incontestablement conforme à la thèse mu'tazilite, et contraire à celle des *ahl al-iṯbât*.

Étant donné que, comme l'a montré Watt (*F.w.* 55-56 et 112-113), l'appellation d'*ahl al-iṯbât* paraît précisément s'appliquer, dans les *Maqâlât*, au groupe de Ḍirâr et Naǧǧâr (1), et que nous pouvons donc y ranger Burġûṯ, il est difficile d'attribuer à celui-ci la position de notre Muḥammad b. 'Îsâ. Personnellement, je serais plutôt porté à croire qu'il s'agit là d'un Mu'tazilite en désaccord sur un point particulier (exposé dans les lignes précédentes, 552, 10-11) avec son école. Nous retrouverions là une séquence courante dans les *Maqâlât*, un point de vue dissident venant à la suite du point de vue majoritaire (cf. entre autres exemples : 539, 12 et 14 ; 548, 6 et 9 ; 549, 9 et 12 ; 227, 13 et 228, 3 ; etc.).

Dans son article du *J.R.A.S.*, 242, Watt avait relevé dans cette citation de Muḥammad b. 'Îsâ le terme de *kasb* (553, 9-11), et y avait vu probablement un argument supplémentaire pour rattacher ce personnage à l'école de Naǧǧâr. En vérité, à regarder le texte de près, je ne pense pas qu'on puisse donner ici à *kasb* le sens technique que lui donnent Ḍirâr, Naǧǧâr, et après eux les Aš'arites. Il est clair en effet que *kasb* n'est pas pris ici en un sens général, comme désignant tout acte volontaire, mais qu'il désigne une catégorie particulière d'acte parmi d'autres, comme on le voit non seulement dans le passage considéré, mais dans les passages voisins. Ainsi en 550, 9-14 sont énumérés la foi, la mécréance, la désobéissance, le *kasb*, le mouvement, la volonté, le désir ; en 551, 11-17, la foi, la mécréance, le *kasb*, l'obéissance, la désobéissance ; en 554, 12-13, l'injustice, l'iniquité, la foi, le *kasb*. Il en va de même dans le passage qui nous intéresse, et qui cite à la suite : la science, le désir, la justice, l'injustice, la foi, la mécréance, le *kasb*. Quant à savoir ce qu'il faut entendre exactement ici par *kasb*, j'avoue que je l'ignore.

Watt, reprenant une hypothèse de Ritter (index des *Maqâlât*, 618), croit encore retrouver Burġûṯ, comme nous l'avons vu, en la personne d'un certain Muḥammad b. 'Îsâ as-Sîrâfî, appelé

(1) Al-Aš'arî cite notamment Ḍirâr (408, 6 et 487, 15 sq.), ainsi qu'al-Kûšânî (262, 7 et 540, 1-9), disciple de Naǧǧâr (541, 3-4 ; cf. *Fihrist* 181, 22-24).

encore an-Naẓẓâmî, qu'al-Aš'arî cite à deux reprises. Ce dernier personnage n'est pas absolument un inconnu, si l'on admet de l'identifier, comme le propose Ritter (index, 655), d'une part, avec un Muḥammad b. 'Îsâ an-Naẓẓâm *(sic)*, cité dans les *Ṭabaqât al-Mu'tazila* (47, 4-5) comme relatant un entretien entre Abû l-Huḏayl (accompagné d'an-Naẓẓâm) et Ṣâliḥ b. 'Abd al-Quddûs ; d'autre part (mais le rapprochement est beaucoup plus incertain) avec un disciple de Mu'ammar appelé Abû 'Abdallah as-Sîrâfî, mentionné une fois dans le *K. al-Intiṣâr* (éd. Nader, 45, 16-17) (1). Chez al-Aš'arî, en effet, le personnage en question est cité dans les deux cas comme rapportant la position de Mu'ammar.

Ces différentes indications — ainsi que la seconde *nisba*, qui pourrait s'appliquer à un disciple d'an-Naẓẓâm (2) — laissent penser qu'il s'agit d'un Mu'tazilite, ce qui, d'une certaine façon, pourrait faire objection à l'identification avec Burġût̲. Il y a aussi le fait que le nom d'*as-Sîrâfî* ne s'accorde pas avec celui d'*al-Baṣrî* attribué à Burġût̲ dans le *Šarḥ u. ḥ.* de Farrazâḏî (cf. plus haut), Mais, de toute façon, je vois à cette identification la même objection majeure que précédemment : pourquoi, dans ces deux cas, al-Aš'arî aurait-il choisi de ne pas appeler Burġût̲ par son sobriquet — par quoi celui-ci est toujours désigné, et, de ce fait, immédiatement et universellement reconnu —, alors que, dans le même temps, il aurait pris la peine de préciser son nom par deux ethniques : as-Sîrâfî an-Naẓẓâmî?

En revanche, je ne verrais pas d'inconvénient à identifier ce personnage avec le Muḥammad b. 'Îsâ de *Maq.* 552, 12 sq.

En troisième lieu, Watt propose encore d'identifier Burġût̲ avec un théologien ḫâriǧite, de la secte ibâḍite, Muḥammad b. Ḥarb. Il avance pour cela deux raisons : une ressemblance de noms, une identité de doctrines.

(1) Je signale à ce propos qu'Ibrâhîm b. as-Sindî, cité dans le même passage de l'*Intiṣâr* (ainsi qu'en 55, 8), n'est nullement un inconnu, comme le dit Nader (p. 130 du texte arabe, n. 51). Il est cité maintes fois par Ǧâḥiẓ, tant dans le *Bayân* que dans le *K. al-Ḥayawân*. Ǧâḥiẓ le présente comme un théologien de premier ordre (*min ru'asâ' al-mutakallimîn, Bayân*, éd. Hârûn, I, 335, 15), et le classe, en compagnie de Mu'ammar et de Muḥammad b. al-Ǧahm (al-Barmakî), parmi les *falâsifat al-mutakallimîn*.

(2) Cf. un exemple de ce genre dans les *Ṭabaqât al-Mu'tazila*, 78, 9.

Le premier argument est très faible, et, à vrai dire, Watt n'y insiste pas. Après avoir identifié Burġût̲, comme on vient de le voir, à ce Muḥammad b. ʿÎsâ as-Sîrâfî (qu'il lit *as-Sairafî*) cité dans les *Maqâlât*, Watt constate que le ḫârigite Muḥammad b. Ḥarb était appelé, quant à lui, aṣ-Ṣayrafî (cf. *Maq.* 383, 2, ainsi que *Fihrist* 182, 19-20, qui l'appelle Abû ʿAlî b. Ḥarb aṣ-Ṣayrafî). Il laisse alors entendre que « Sairafî » (écrit avec *sîn*) et « Ṣairafî » (écrit avec *ṣâd*) auraient pu être mis l'un pour l'autre. Mais — sans compter qu'il ne nous explique pas comment Ḥarb est devenu ʿÎsâ et inversement — une telle hypothèse n'est pas sérieuse. Car nous avons là deux *nisba* bien attestées l'une et l'autre, et dont la différence orthographique ne tient pas à une simple fantaisie de scribe. L'une signifie « originaire de Sîrâf », l'autre équivaut, comme l'indique Samʿânî (*Ansâb*, q.v.) à un nom de profession (« celui qui fait le commerce de l'or », autrement dit le *ṣarrâf*). On n'imagine pas qu'al-Aš'arî, ou quelqu'un d'autre, ait pu les confondre.

Le deuxième argument est plus solide — encore qu'en partie il se fonde sur les hypothèses précédentes, que je crois erronées. Ainsi, Watt fait grand cas du mot *ṭaw*ʿ*an* qu'il retrouve chez les théologiens ibâḍites (*Maq.* 108, 5), et qu'il estime « caractéristique de Burġût̲ », du fait qu'il identifie celui-ci avec le Muḥammad b. ʿÎsâ de *Maq.* 552, 12 sq. : or cette identification, je le répète, est invraisemblable.

Il n'en est pas moins vrai que, comme Watt le montre, il y a une ressemblance incontestable entre les thèses qu'al-Aš'arî attribue à un groupe de théologiens ibâḍites, parmi lesquels Yaḥyâ b. (Abî) Kâmil et Muḥammad b. Ḥarb aṣ-Ṣayrafî (*Maq.* 107, 14 - 108, 13) et celles qu'il attribue d'autre part à Naǧǧâr. La plupart des formules sont littéralement les mêmes : ainsi en particulier *Maq.* 108, 1-2 et 284, 6-8 ; 108, 2-4 et 283, 10-11 ; 108, 4-5 et 284, 5-6 ; 108, 9 et 283, 3 ; 108, 9-11 et 283, 4-5 ; 108, 9-12 et 514, 12-14. Mais de cela on peut seulement conclure que Muḥammad b. Ḥarb partageait les thèses de Naǧǧâr, c'est tout.

Car, une fois de plus, si ce dernier personnage devait être confondu avec Burġût̲, comment imaginer qu'aucun hérésio-

graphe n'ait jamais fait le rapprochement? Si un rapprochement doit être fait, il en est un en tout cas qui me paraît beaucoup plus plausible, qui est entre Muḥammad b. Ḥarb aṣ-Ṣayrafî et Muḥammad b. Ḥarb al-Hilâlî, fréquemment cité par Ǧâḥiẓ dans le *Bayân*, ainsi que dans le *K. al-Ḥayawân* III 333 et 336. Le *Fihrist* dit en effet de lui : *wa kâna Hilâliyy*[an] *min banî Hilâl.* Hârûn, l'éditeur du *Ḥayawân* (III 333 n.), tient cette identification pour certaine.

Mes conclusions sont donc les suivantes. Il y a eu trois personnages, contemporains, mais distincts : 1° Muḥammad b. ʿÎsâ surnommé Burġût̲, et *toujours désigné sous ce nom*, disciple de Naǧǧâr, mort en 855 ou 856. 2° Muḥammad b. ʿÎsâ as-Sîrâfî an-Naẓẓâmî, peut-être s'appelant Abû ʿAbdallah, probablement muʿtazilite, et vraisemblablement à identifier avec le Muḥammad b. ʿÎsâ de *Maq.* 552, 12 sq. 3° Muḥammad b. Ḥarb Abû ʿAlî aṣ-Ṣayrafî, ḫârigite, partageant les idées de Naǧǧâr, et à identifier probablement avec Muḥammad b. Ḥarb al-Hilâlî cité par Ǧâḥiẓ.

Daniel GIMARET
(Paris)

LE PRIMAT DE L'ACTION SUR L'ÊTRE ET L'ESSENCE FIL CONDUCTEUR DE LA LOGIQUE D'AL-AŠ'ARĪ ?

I. *Existence probable d'une logique d'al-Aš'arī, logique, métaphysique et atomisme, possibilité d'une logique atomistique, rapports de cette dernière avec la « contingence du monde »*

Nous savons par le *Kaḍib al-Muftarī* d'Ibn 'Asākir qu'al-Aš'arī (1), ce grand initiateur de l'orthodoxie islamique et celui qui l'engagea définitivement sur la voie d'un occasionalisme agnostique, fut à sa manière une sorte de logicien. On doit en effet à al-Aš'arī un *Radd 'alā l-manṭiqiyyīn*, une *Réfutation des logiciens*, œuvre qui ne va pas sans supposer chez son auteur une connaissance approfondie des théories logiques des Grecs et naturellement de celles du Stagirite. Cette contre-logique d'al-Aš'arī serait-elle l'âme secrète de sa théologie, avec tout ce que cette dernière peut nous offrir de puissamment disparate et est-ce dans sa conception particulière de la logique que le fondateur de l'école théologique la plus en vue de l'Islam aurait trouvé l'idée et le moyen d'affronter les autres systèmes de son temps, en particulier le mu'tazilisme jugé par trop rationaliste et ami d'un compromis facile avec un hellénisme superficiel ?

(1) V. éd. Tunis, 1928, p. 128.

Cette irruption de la logique jusque dans le sanctuaire bien clos de l'aš'arisme, ne présente en elle-même rien d'impossible. A l'époque, la logique n'est pas seulement une école féconde de la pensée, elle est une sorte de prélude à la métaphysique et en conséquence à la théologie (1) : comme elle et à coup sûr avant elle dans l'ordre classique des bonnes études, elle examine ce qu'on appelle les « principes de l'être » et qu'on ne peut méconnaître, car ils sont aussi, dans les idées du temps, ceux du langage et de la pensée. Ces « principes » ne sont autres que l'un, le multiple ou le divers, l'être et le néant, l'affirmation et la négation, l'habitude et la privation, le parfait et l'imparfait, la matière et la forme, la substance et l'accident, l'essence et son contraire. Ces « principes de l'être » sont aussi à peu de chose près, ceux qui président à l'« énonciation », au syllogisme et à la dialectique. Les Principes de l'Être ne sauraient donc se passer de l'examen des *Catégories* ou des éléments de l'*Interprétation* d'Aristote, donc de sa logique et on ne peut inversement commenter l'un et l'autre ouvrage sans les évoquer et donc sans faire de la métaphysique.

En ce qui concerne le fonds des choses et non plus seulement leurs formes extérieures, logique et métaphysique s'intéressent l'une et l'autre au problème de l'Être et de l'« étant ». Existerait-il d'ailleurs un système logique aristotélicien, si la question de l'identité, moins assurée qu'on ne pense (2), qui peut exister entre l'Être et « ce qui est » n'avait tracassé la pensée des hommes ? Une religion aussi créationniste que l'Islam ne pouvait, bien au contraire, apporter un démenti à la règle. Justement, au moment où al-Aš'arī quitte la scène du monde, il y a presque un siècle et demi que l'on dispute sur le caractère créé ou incréé du Coran sans toujours s'entendre sur la base philosophique, aristotélicienne ou non, qu'il convient de donner à cette discussion. Or, si la métaphysique aristotélicienne veut connaître de l'être, la logique semble faire son domaine réservé

(1) *Kaḏib al-Muftarī*, *loc. cit.*, cf. W. Spitta, *Zur Geschichte Abū l-Ḥasan al-Aš'aris*, Leipzig, 1876, p. 67, pour les doctrines « physiques » combattues par la logique et le « *tawḥīd* » aš'arites, v. Baġdādī, *Farq bayn al-firaq*, trad. Halkin, Jérusalem, 1946, p. 779 et Abū Rīda, *Ibrāhīm al-Naẓẓām*, Le Caire, 1946, p. 114.

(2) Question discutée par St Thomas, *Somme*, I question V, art. II.

de « ce qui est », ou de ce qui peut être énoncé, donc de la création envisagée dans ses rapports avec l'unité divine. La notion de création, supposant à la fois immanence et transcendance selon des formules qui au temps d'al-Aš'arī ne sont pas nettement articulées, ne risque-t-elle pas de faire pencher la balance en faveur de « ce qui est » au dépens de l'Être pur, désormais insuffisant pour expliquer les apparences du monde créé ? Et si la théologie islamique aspire à remplacer la métaphysique des Grecs ou du moins celle d'Aristote, peut-elle le faire autrement qu'en s'intéressant à leur logique, c'est-à-dire aux Principes de l'Être revus et corrigés à l'usage de « ce qui est » et de son instrument d'expression, la « prédication » base de la définition, de l'« énonciation » et du discours (1) ? Mais cette nouvelle logique destinée à renouveler théologie et métaphysique, ne serait-ce pas là cette *Réfutation des logiciens* dont nous entretiennent les textes ?

On ne saurait objecter à cela qu'en dehors de la mention d'Ibn 'Asākir, l'hypothèse est gratuite et les textes invisibles. Ces textes existent : on les trouvera dans le plus courant des ouvrages aš'arites, les *Maqālāt*, à condition de savoir les insérer dans le contexte historique qui fut le leur. Les premiers chapitres des *Maqālāt*, pourraient bien être en fait, sous des signatures diverses, la liste des « principes de l'être » (2) auxquels s'intéressait la logique d'al-Aš'arī, corps, substance, genre logique, substance insécable ou atome, propriétés de cet insécable. Les notions de corps, de substance, de genre, d'« atomes » (m. à m. « ce qu'il est permis au corps de comporter » dans sa constitution ou dans sa définition) ne paraîssent pas avoir été juxtaposées de façon fortuite. Tout démontre que le propos d'al-Aš'arī fut de rattacher plus solidement que ne l'avait fait aucun des

(1) C'est principalement à travers l'Herméneutique *(Hermeneia)* ou *De Interpretatione* et les *Analytica posteriora* d'Aristote que se fait le plus sensible la tendance à établir un parallèle entre les principes de l'Être et ceux de l'énonciation. Il est à noter que cette tendance est au surplus largement répandue chez les Arabes : on pourra citer à ce propos deux exemples convergents, encore qu'inspirés par des philosophies très différentes : Ibn Ḥazm, *Taqrīb*, éd. Iḥsān 'Abbās, p. 27 et Nāṣir i-Ḫusraw, *Kitāb Ğāmi' al-ḥikmatayn*, Téhéran, 1953, p. 81.

(2) Pour une physique opposée à la logique d'al-Aš'arī, cf. Abū Rīda, *op. cit.*, p. 114.

prédécesseurs dont il passe en revue les opinions, l'« atome » au « corps » sans trop tenir compte des caractéristiques de la substance — l'auteur montre à quel point on a varié à ce sujet — ni des exigences logiques des genres, la délimitation des « genres » supérieurs de la substance pouvant jeter l'esprit dans des aberrations condamnées par l'islamisme. Reste donc à s'accommoder d'un rapport quelconque entre le corps et la substance. On ne le trouvera qu'en convertissant la substance en atome, c'est-à-dire en souscrivant aux vues d'al-Aš'arī sur ce que l'on a appelé depuis l'« atomisme » islamique. Résumons-nous donc : le corps et la substance demeurent, encore que la seconde soit profondément altérée et le « genre » se voit reléguer parmi les accessoires de moindre utilité. Que cette façon de voir soit très ancienne et que cette partition, débouchant sur l'atomisme comme sur un moindre mal, ait existé dès les premiers temps de l'école, c'est ce dont il n'est guère permis de douter.

Le témoignage d'al-Bāqillānī (1) va en effet dans le même sens : cet auteur nous déclare péremptoirement en tête de son *Tamhīd* : « Tous les êtres contingents se divisent en trois catégories : les corps qui sont une association de particules *(al-ǧism al-mu'allaf min al-aǧzā')*, les atomes *ǧism munfarid*, les accidents qui existent *(mawǧūd)* dans les corps et les atomes (2) ». L'auteur du livre des *Noms et des Attributs*, al-Bayhaqī, connaît lui aussi une sorte de division entre substances et accidents, les accidents représentant alors, ce qu'al-Aš'arī ne peut pas nous dire d'emblée dans ses *Maqālāt*, parce qu'il n'y parle pas en son nom propre, une sorte d'individualité des corps. Les *Maqālāt* seraient donc de nature à nous montrer qu'al-Aš'arī avait revu lui-même, dans un sens qui convenait à son système, les « principes de l'être » de la logique aristotélicienne. Sa thèse est l'atomisme, caractérisée principalement chez lui par le fait que les atomes qui composent les corps, y sont investis des mêmes propriétés que les corps qu'ils composent *(ta'līf)*, avis auquel aucun de ses adversaires mu'tazilites — et il ne le laisse pas ignorer — ne s'était jusque-là rangé.

(1) Brockelmann, *G.* 197 ; Sup. I, p. 349.
(2) *Tamhīd*, éd. Ḫuḍayrī et Abū Rīda, Le Caire, 1947, p. 41.

Mais cette « composition », cette synthèse des corps est-elle de nature physique ou logique et faut-il saluer en al-Aš'arī le continuateur des Démocrite, Leucippe et Épicure ou au contraire ne serait-il qu'un théologien qui aurait pris tout naturellement appui, comme le voulaient la mode et l'enseignement du temps, sur quelques points de la logique d'Aristote pour mieux en réfuter la métaphysique ou pour rendre cette dernière tout à fait compatible avec le dogme créationnel, devenu ainsi un principe actif de raisonnement et non pas un simple article de foi plus ou moins justifiable ? La figure d'un al-Aš'arī, théologien et logicien par tempérament et métaphysicien par nécessité, nous paraîtra ici de nature à rejeter dans l'ombre celle d'un physicien qui eût ravaudé de vieux textes émanés d'une école dont, en dehors des écrits d'Aristote qu'il connaissait à coup sûr, ne demeurait à son époque aucune trace connue.

Al-Aš'arī serait-il donc le logicien pseudo-aristotélicien d'une physique apparemment digne de Démocrite et la *Réfutation des logiciens* aurait-elle été un traité de « logique atomistique », destiné davantage à répondre à Aristote sur son propre terrain qu'à perpétuer d'anciens errements dont nul, à l'époque, n'avait cure ? C'est ce que nous pouvons dès à présent entrevoir en attendant de mieux suivre, par l'étude d'une partie bien déterminée de la pensée aš'arite, la filière qui nous conduira peut-être à la reconstitution de la logique qui sous-tend l'œuvre du grand théologien de l'Islam.

Posons d'abord un principe : soit que les œuvres d'Aristote aient déjà été une réfutation de l'« atomisme » implicite de certains Sophistes envers lesquels Platon avait eu la dent dure, soit que les musulmans aient suivi une pente naturelle à leur esprit, la ligne de démarcation qui sépare la logique de la physique, est moins nette à l'époque qu'on ne pourrait l'imaginer de nos jours : le rapport d'attribution qui unit dans la prédication le sujet à son attribut, le *ḥaml*, m. à m. le fait de porter, suggère tout naturellement l'image que l'attribut est « porté » dans son « sujet » et il y eut sans doute plus d'un bon esprit pour se demander à la suite du célèbre styliste et philosophe mu'tazilite Abū l-'Abbās 'Alī b. Muh. al-Nāšī (1), si les deux termes de

(1) *Taqrīb, op. cit.*, pp. 43 et 44.

mutamakkin, inséré dans l'espace, et *maḥmūl*, attribut, ne seraient pas à peu près équivalents. L'attribut ne serait-il donc pas un accident logé dans l'« espace » plus ou moins imaginaire de son sujet, dans une sorte de sphère d'influence logique tenant peut-être à la nature de son genre, *ǧins* ? Et est-ce là que se serait trouvé le point de départ de la *Réfutation des logiciens*, point de départ qui aurait été ainsi assez analogue aux prémisses qui nous sont conservées par les *Maqālāt* ? De plus, l'atomisme des « physiciens » antiques qui émane de la vision d'une Unité épousant de près les choses sans pourtant se fondre avec elles, ne pouvait conduire qu'à des conséquences directement opposées à des principes sur lesquels al-Aš'arī ne transigeait pas ; il avait pour corollaire immédiat l'idée d'un monde à la fois infini et corporel ou plutôt il prouvait l'Un par l'infini et, s'il faut en croire les commentateurs, l'infini par la matière : rien ne pouvait être plus choquant pour un homme comme al-Aš'arī dont la doctrine est à la recherche d'un principe transcendant à l'univers et ne se confondant ni avec les êtres ni avec les concepts. Il est donc vraisemblable que, s'il y a eu interpénétration ou confusion de la logique et de la physique chez al-Aš'arī, c'est la logique et non la physique qui a été la grande bénéficiaire de cet état de choses.

Mais ne possède-t-on pas une preuve plus décisive encore, que les *Maqālāt* du fait qu'al-Aš'arī a été logicien avant d'être physicien et que sa *Réfutation des logiciens* a bien pu contenir l'essentiel de ses théories sur l'atomisme, précisément parce qu'elle était un ouvrage de logique ? Il semble que seule l'idée, peu concevable de notre temps mais très vraisemblable pour l'époque, d'une « logique atomistique » ou d'un atomisme démontré par la logique, nous empêche d'interpréter convenablement le témoignage des textes — pourtant fort éloquents à ce sujet.

Mais ces textes, par quel biais et sous quel angle les envisager ? On laissera de côté les *Maqālāt* qui nous conduisent jusqu'au seuil de la pensée d'al-Aš'arī, mais se gardent bien, pour des raisons de présentation, de le franchir. On négligera également, au moins pour l'instant, les écrits de Faḫr al-Dīn al-Rāzī, trop imprégnés d'avicennisme et trop enclins à considérer selon une manière de voir qu'Averroës raillera plus tard, que l'avicennisme, à quelques détails mineurs près, s'incrit dans la suite naturelle

de l'aš'arisme (1). On fera davantage de fonds sur les écrits des disciples de la première ou seconde génération d'Aš'arites : al-Bāqillānī (403/1013), al-Bayhaqī (458/1066) (2), al-Guwaynī (478/1085) (3). On songera également à l'apport du grand Maïmonide (4), précieux à tant de titre. Et l'on aura garde de passer sous silence le témoignage de la scolastique latine, dans la mesure où cette dernière peut nous restituer une image des faits islamiques. Mais où y chercher le plus exactement la pensée d'al-Aš'arī en matière de logique, c'est-à-dire des considérations sur les « corps et les atomes » ayant un tour anti-aristotélicien assez accentué, et dégagées des considérations physiques d'un système — l'épicurisme —, que les péripatéticiens et les stoïciens de l'Antiquité combattirent de toutes leurs forces ?

On se souviendra qu'al-Aš'arī fut un *mutakallim*, un homme qui raisonne sans désemparer. Deux points lui furent particulièrement chers : le monothéisme, l'existence d'un Dieu et transcendant et l'idée d'un monde créé qu'il appelle « contingent », c'est-à-dire radicalement dépendant de sa cause qui est aussi son Créateur. Or le fait que le créé est aussi « contingent » (chacun sait que la « contingence », *to endekhómenon*, est un terme aristotélicien dont l'*Interprétation* entre autres fait un abondant usage), implique à lui seul tout un programme de logique. Cette logique de la « contingence » concorde-t-elle avec l'image sommaire d'une possible logique aš'arienne telle que nous la trouvons esquissée dans les *Maqālāt* et dont nous devinons qu'elle inspira la fameuse *Réfutation des logiciens* ? Point d'autre moyen pour s'en assurer que de scruter les passages où les conceptions logiques d'al-Aš'arī sur la « contingence » qui ne font peut-être qu'un avec sa logique tout court, se présentent le plus librement à nos yeux.

Il s'agit en l'occurrence du fameux argument *a contingentia mundi* (5), le seul dont l'école aš'arite consente à faire usage

(1) Cf. à ce sujet E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, 1948, p. 68.

(2) Brockelmann, *G.*, 388 ; *Sup.*, I, p. 671.

(3) *Ibid. G.*, 363 ; *Sup.*, I, 619.

(4) *Guide des Égarés*, éd. Munk, Paris, 1856, I, LXXIII, p. 375 ; cf. *ibid.*, III, p. 120.

(5) Cf. St. Thomas, *Somme*, I, question II, art. III, p. 19 de l'édition de 1875, où l'argument *a contingentia mundi* est énoncé en ces termes : *oportet aliquid esse necessarium in rebus.*

quand il s'agit de prouver l'existence de la divinité. Mais avant de passer à cet article de notre sujet, propre peut-être à transformer nos spéculations sur une possible logique aš'arienne en certitudes, nous nous arrêterons une dernière fois sur le chemin parcouru dans ce domaine en attendant mieux, c'est-à-dire en l'espèce l'hypothèse susceptible de nous acheminer vers quelques vérités solides.

Al-Aš'arī fut l'auteur d'un traité de logique, la *Réfutation des logiciens*. Il ne peut s'agir en l'occurrence que de logique aristotélicienne, car à l'époque il n'est point d'autre maître de logique qu'Aristote (*ḫudāvand i-manṭiq* (1), dira jusqu'à l'ismaélien Nāṣir-i-Ḫusraw) ; c'est parce qu'elle fut une métaphysique appliquée aux principes de l'être ou plus exactement « de ce qui est » que cette logique aura pu passionner ce théoricien de la création totale et continue que fut al-Aš'arī. Or justement les *Maqālāt*, au début de leur second tome, c'est-à-dire dans leur partie théorique, semblent traiter de logique, mais cette logique est déjà celle de l'atomisme aš'arien. Cet « atomisme » serait en fait davantage une réponse à la logique d'Aristote qu'une continuation de la physique de Démocrite (2), décriée des Anciens et intolérable dans sa lettre pour un esprit musulman, surtout au IVe/Xe siècle ; de plus les principaux termes de ce qui fut peut-être une « logique atomistique » apparaissent dans les lieux communs de l'école où la physique proprement dite ne tient qu'une place fort modeste ; ces termes qui, par l'intermédiaire des *Maqālāt* nous font, fort probablement, remonter à la *Réfutation des logiciens*, se retrouvent au grand complet dans un raisonnement que l'on appelle communément l'argument *a contingentia mundi*. Il semble légitime d'en induire que c'est par là que nous retrouverons — non sans nous aider des gloses qui nous ont été conservées par la tradition — les grandes lignes de la logique aš'arienne qui aurait inspiré à la fois et à tout le moins, la rédaction de l'argument *a contingentia mundi*, si variable dans sa présentation, et la liste des principes de « ce qui est » telle que nous l'ont conservée divers ouvrages dont le plus

(1) *Ǧāmi' al-ḥikmatayn, op. cit.*, p. 81.
(2) Cf. opinion de Cicéron dans le *De finibus bonorum et malorum*, I, 21.

significatif est les *Maqālāt*. L'étude de l'argument *a contingentia mundi* achèvera de nous prouver ce que nous soupçonnons déjà : les principaux termes et même les principales notions dont fait usage le soi-disant « atomisme » d'al-Aš'arī sont d'origine logique et non physique, ils ont été choisis de propos délibéré pour faire pièce à une certaine liaison de la logique et de la métaphysique inscrite dans l'œuvre d'Aristote et perpétuée par la tradition, mais dont al-Aš'arī ne veut à aucun prix.

II. *L'argument « a contingentia mundi » expression d'une logique de la « contingence » ?*

De quoi s'agit-il au juste dans le maniement de l'argument *a contingentia mundi* ? En l'espèce, il est question du mode suivant de raisonnement. Le monde est fait d'une série d'objets appréhendés par nos sens ou notre intellect (c'est ce point qui fait le plus de difficulté pour les aš'arites.) Or ces objets n'ont pas en eux-mêmes leur raison d'être, c'est-à-dire qu'ils pourraient aussi bien, être que ne pas être, ils sont contingents, ils ont faculté entière de s'anéantir et ils ne s'en privent pas. Pourtant ils existent *(eppur si muove !)* et le nier reviendrait à nier l'existence du monde qui nous entoure. Cependant la précarité de leur existence conduit à supposer une autre existence qui ne serait pas entachée du même caractère de désolante infirmité. Cette existence serait celle de l'agent universel, *fā'il*, car dans les objets qui nous entourent, il n'est pas de véritable agent, un être contingent ou créé ne pouvant être « agissant » au sens strict du mot. Il faut donc que quelqu'un agisse ; ce quelqu'un ou ce quelque chose ne peut pas avoir les caractères de ce qui n'agit qu'en apparence ; il ne relève pas du périssable ; il est donc radicalement différent du monde qui a l'air d'agir, c'est-à-dire en définitive, qu'il est préétemel *(qadīm, lam yazal)*.

L'argument « *a contingentia mundi* » tel qu'il est manié par nos aš'arites, sans ressembler précisément à celui de Sganarelle qui le mena tout droit par terre, prend évidemment beaucoup de risques philosophiques et semble se complaire à osciller de Charybde en Scylla, dans un remous et une effervescence qui paraît vouloir brasser et renover l'univers entier de nos idées. Il

n'est guère aisé en effet de faire sortir, sans une conception particulière de la logique, d'un constat de carence — la quasi-inexistence ou la radicale insignifiance du monde — la certitude où l'on doit être d'un Être Suprême. Ne serait-ce pas là jouer avec le feu ou faire au diable la part trop belle ? Le contraste avec l'Occident ne fait qu'accentuer cette impression. L'argument *a contingentia mundi*, dans sa version occidentale et scolastique, nous mène à destination par un chemin moins âpre.

Les « choses » sont contingentes, il est vrai, mais elles conservent, surtout dans l'ordre intellectuel et par ceux qui savent s'élever au-dessus des considérations matérielles, assez de perfection pour évoquer la perfection suprême. « Les cieux racontent la gloire de Dieu » (1), ils sont assez beaux pour nous conduire au principe, point assez éclatants cependant pour tenir lieu de l'universelle lumière ou du soleil de justice. Au contraire, dans la version qui est celle de nos auteurs aš'arites, peu ou presque rien revient à la créature ; tout appartient au souverain inconnaissable de l'univers et dont il ne semble pas qu'il puisse entretenir le moindre rapport, fût-ce d'analogie ou même d'« antériorité » ontologique *(taqaddum bil-ḏāt)* (2), avec ce dernier. N'y aurait-il point de rapport du tout ou existe-t-il une vue de ce même rapport qui ne serait concevable précisément que dans l'optique d'une « logique » aš'arite ?

Pour saisir le ressort d'une logique qui permet d'articuler d'une façon aussi audacieuse, paradoxale et volontairement provocatrice pour la raison raisonnante, le vieil argument de la « contingence du monde », on ne saurait donc se satisfaire de résumés, sous peine de mettre les aš'arites en situation d'infériorité par rapport à l'homme d'Occident, nourri par des siècles d'une scolastique plus authentiquement aristotélicienne. Il convient donc d'étudier, dans la perspective d'une logique encore mal connue qui en fait la force, la présentation de la « contingence du monde » chez le grand al-Ǧuwaynī. Mais rien ne vaut ici une traduction intégrale de ces curieux passages, qui

(1) Psaume XIX de l'hébreu, XVIII de la Septante : *Coeli enarrant gloriam Dei et opera ejus annuntiat firmamentum.*

(2) Cf. Šahrastānī, *Kitāb al-milal wal-niḥal*, éd. Badrān, II, p. 189.

marient les grâces de l'aphorisme à celles de l'induction : « Sachez, nous dit al-Ǧuwaynī, que tous ceux qui professent la religion de l'unité divine (c'est-à-dire les musulmans qui sont demeurés à l'abri des hérésies) se sont entendus rigoureusement pour conférer une étroite synonymie à leurs propos les plus essentiels, leur dessein étant de faire entrer dans des expressions concises le plus d'idées possible... Voici donc le sens des mots qu'ils emploient, sens qui est conforme à la langue comme à la Loi (en ce qui concerne la définition du monde) : le monde n'est autre que tout ce qui existe en dehors de Dieu et des attributs de son essence. *Le monde se compose lui-même de substances et d'accidents.* Une substance est cela qui prend place dans l'espace (*mutaḥayyiz*, mais non *mutamakkin*, situé en un lieu, ce qui permet à cette définition de rester conforme à la lettre d'Aristote tout en harmonisant dans une certaine mesure les vues quelquefois très nuancées du Stagirite). Un accident, c'est une idée *(ma'nā)* qui existe dans la substance *(al-qā'im bi-l-ǧawhar)*. On peut citer comme autant d'exemples d'accidents les couleurs, les saveurs et les parfums. Il est d'autres (existants) que l'on appelle des « étants » *(akwān)*, ce sont le mouvement et le repos, l'association et la dissociation des corps. Il est nécessaire qu'existe un ensemble de ces « étants » pour que la substance soit affectée ou destinée à un lieu particulier (elle devient alors *mutamakkin*) (1). Le corps, dans l'usage technique des théoriciens du *kalām* est cela qui est doué de composition *(muta'allif)*. Dès que deux substances s'agglutinent l'une à l'autre, il y a dès lors composition de chacune d'entre elles avec son homologue (2) »

(1) C'est une thèse constante de l'aš'arisme qu'il n'existe pas de localisation *tamkīn*, sans une affectation spéciale *(taḫṣīṣ)*, laquelle est du ressort de la « volonté » entendue à la manière aš'arite et non pas à la façon aristotélicienne qui est un compromis entre le « hasard » et les propriétés intrinsèques des substances. Il semble donc que le mouvement ait ici valeur d'exemple plus que de preuve, quand il s'agit de démontrer l'existence de l'accident aš'arite ; autrement dit, c'est le mouvement, comme nous le verrons par la suite, qui est un cas particulier de la prédication et non l'inverse, quoiqu'il ne soit peut-être pas impossible de prendre les choses à rebours. De toute manière, il n'est pas de solution à l'atomisme aš'arite, si différent de l'atomisme mu'tazilite baṣrien et de celui de Démocrite, sans un rapprochement entre la théorie du mouvement et celle de la prédication, chez al-Aš'arī.

(2) *Kitāb al-iršād*, éd. du Caire, sans précision bibliographique, manuscrits signalés par Brockelmann, *Sup.*, I, p. 672.

(*composition*, mais non point une sorte d'*ordre* à la manière aristotélicienne ou avicennienne). On remarquera que ces définitions comportent bien des étrangetés pour notre goût. *Qā'im bi-l-ǧawhar* est une expression bizarre ; ailleurs c'est l'essence qui est indépendante et qui ne tient qu'à elle-même ; d'autre part, on saisit mal le lien qui existe entre l'atome et la substance. Il semble que l'auteur, au nom d'exigences qui nous échappent, mêle à tout instant la logique à la démonstration dialectique. Mais ne s'en expliquerait-il pas lui-même avec moins de détours ?

III. *L'« accident » principe de la contingence du monde ou la concordance qui existe, à ce sujet entre al-Ǧuwaynī et al-Bāqillānī*

Il n'est guère malaisé de le prouver, l'auteur lui-même attirant notre attention sur le passage capital de son raisonnement, celui qui concerne l'existence des « accidents ». Mais suivons plutôt les dédales d'une argumentation qui nous paraîtrait fort abstruse si elle ne se ramenait pas à un principe unique, de nature effectivement logique, mais cependant assez étrangère à l'aristotélisme : « Le caractère créé de la substance se dégage de quelques principes clairs (dont l'ensemble constitue un programme ou une méthodologie [1]) ». On prouvera d'abord l'existence *in concreto* des accidents *(iṯbāt al-aʿrāḍ)* ; après quoi, on montrera que ces accidents ne peuvent être que contingents, c'est-à-dire qu'ils peuvent indifféremment être ou ne pas être et qu'ils impliquent en eux-mêmes leur propre négation. Dans une troisième étape, on montrera qu'il n'est point de substance sans accidents et l'on couronnera le tout en ajoutant pour conclure qu'il est impossible d'imaginer des séries d'accidents/substances contingentes s'étendant jusqu'à l'infini. « Après quoi, nous dit l'auteur, dès que ces prémisses sont établies, il en résulte nécessairement que les substances ne sont pas antérieures aux accidents. Or les accidents sont de nature contingente ; en conséquence ce qui n'est pas antérieur à ce qui est contingent est lui-même contin-

(1) *Ibid.*, p. 17.

gent » (1). Ne faudrait-il pas, en conséquence, à la place de l'ontologie, poser une sorte de logique, naturellement moins tentante pour la superbe humaine, et n'est-ce pas la théorie des accidents qui serait la pièce maîtresse et le va-tout de cette logique ?

Il s'agit là moins d'une conjecture que d'une certitude. L'auteur lui-même, avons-nous dit, n'en fait point de mystère et passe spontanément aux aveux : est hérétique ou peu s'en faut, celui qui s'écarte de son opinion sur la question des accidents et qui, sur ce sujet capital, bronche hors des thèmes de l'école. « Le premier de nos principes n'a pas manqué, nous dit-il, d'être contesté par les hérétiques *(malāḥida)* et ce principe n'est autre que *la théorie de l'établissement des accidents*. Ces hérétiques nous ont opposé qu'il n'est d'existence réelle que dans les substances. Pourtant nous disposons à ce sujet d'un argument capital. Les substances de ce bas monde sont tour à tour en repos et en mouvement. Lorsqu'elles sont en mouvement et que c'est le mouvement de translation qui les affecte, le corps suit alors un trajet *spécial* qui le conduit au point où il aboutit et qui lui permet de se détacher de l'endroit où il n'est plus. Or il est de connaissance constante et nécessaire que cette vocation particulière qu'il a pour un lieu est de l'ordre du possible et non du nécessaire... (2) ». Mais cette vocation ne lui vient pas de lui-même *li nafsihi* ni, comme l'extrapole l'auteur un peu rapidement contre les mu'tazilites, de l'une quelconque de ses propriétés ; cette vocation est quelque chose d'extérieur à lui, *zā'id* (3). En effet, si elle était renfermée dans le corps et si elle tenait à ses propriétés, au fait par exemple qu'il soit lourd ou léger, grand ou petit, c'est-à-dire à ce que nous appellerions aujourd'hui la loi de la chute des corps, cette propriété qui serait

(1) Cette méthodologie — basée sur la double notion de *wuǧūd* et de *'illa*, de cause, une cause qui transcende la substance au lieu d'être l'effet de ses propriétés — a été nettement entrevue par le Ġazālī de la *Destructio philosophorum ; Tahāfut al-falāsifa*, éd. Sulaymān Dunyā, col. *Ḏaḫā'ir al-'arab*, 15, p. 142.

(2) *Kitāb al-iršād, op. cit.*, p. 18.

(3) L'extériorité spatiale et l'hétérogénéité radicale de l'accident par rapport à la « substance » est en effet un des points les plus importants de la doctrine aš'arite, essentiel pour *l'établissement des accidents ;* pour une critique mu'tazilite de ce point de vue, v. Qāḍī 'Abd al-Ǧabbār, *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*, p. 165.

l'essence même de ce corps devrait s'exercer continuellement. On ne conçoit en effet d'essence qu'en acte et cet acte doit être de nature concrète et non pas théorique.

L'établissement des accidents est donc ce qui modèle le raisonnement et en conditionne la marche apparemment tortueuse. « Établir les accidents », c'est poser un principe que l'« accident » est radicalement étranger à la substance, qu'il lui est *surajouté*, que cette évidence résulte d'une simple observation de la nature des choses. Dans le monde créé où l'accident est tout et la substance presque rien, il semble qu'ils s'opposent, comme ailleurs l'être et le néant. Mais le bon sens commun ne se révoltera-t-il pas contre une donnée que l'on prétend lui imposer au nom de l'expérience la plus immédiate ? Et ce même bon sens ne tiendrait-il pas davantage à la substance qu'à l'accident, par une sorte d'instinct de conservation de notre raison qui ne voudrait pas abdiquer son empire chimérique sur les choses ? Ces répugnances de notre raison raisonnante, en divorce avec nos sensations, peut s'autoriser de philosophies vénérables.

Et l'auteur de prévoir une échappatoire par laquelle on pourrait éviter de subordonner la substance à l'accident. Les substances seraient par elles-mêmes productrices de leurs accidents qui seraient alors des sortes de propriétés plus ou moins stables *(idia, idiomata, propria)*. C'est là la plus grave objection que l'on puisse adresser au système des accidents. Impossible, répond pourtant l'auteur : on ne met pas l'action en veilleuse, l'acte entre parenthèses. Tout agissant agit et ce qui est doué de la pérennité n'agit pas (contrairement aux vues aristotéliciennes). L'action est prise *stricto sensu*, au sens d'acte de la volonté, faute de quoi le sujet n'est qu'une pure métaphore. Il ne peut donc exister une substance qui puisse se prévaloir d'une continuité sans faille, d'une subsistance sans interruption *(mustamirr al-wuǧūd)* (1) et qui tiendrait cette particularité de sa conformité propre, de son idiosyncrasie. Une substance dont l'action serait la propriété intime agirait sans discontinuer ou ne serait pas, car cesser d'agir équivaudrait pour elle à se dissoudre. Or il n'est pas de telle substance au monde, constatation qui est à la base

(1) Ǧuwaynī, *loc. cit.*, p. 19.

de ce qu'on a appelé l'atomisme des aš'arites et qui est en réalité le démantèlement de la logique d'Aristote. L'aš'arite qu'est al-Guwaynī en particulier, fait donc en sorte qu'une fois admise la distinction entre créé et incréé *(qadīm* et *muḥdaṯ)* (1), distinction qui est déjà un lieu commun dans la logique du Damascène et qui est admise de surcroît par les mu'tazilites, on en vienne nécessairement au paradoxe qui consiste à considérer l'*accident* comme ce que le monde d'ici-bas peut offrir de plus stable, malgré les blandices d'une raison fallacieuse et de sens parfois complices. L'argument *a contingentia mundi*, dans lequel l'existence du Créateur et son omniprésence est démontrée par celle de l'*accident* promu au rang d'unique « réalité » terrestre, est donc moins une démonstration par la « contingence » qu'un traité sur les conséquences de la « contingence du monde » conduisant tout droit à la notion d'accident. L'existence d'une réalité *minima* est liée à l'accident ; par un pari audacieux dont pourraient également sortir le panthéisme ou l'absolue négation (2), la raison est mise en face d'un dilemme : abolition de toute vérité ou adoption de l'accident, c'est-à-dire de l'impermanent comme véritable principe d'explication de la permanence dans l'être. De l'adoption de l'« accident » découle la vision aš'arite de Dieu, conforme en bien des traits à l'éthique islamique et reconnue telle par des mystiques éprouvés ; Dieu est le Dieu de l'Islam ou Dieu n'est pas ; pour être le Dieu de l'Islam, un Dieu qui n'a aucune commune mesure avec les « universaux » de la philosophie, il doit régner sur un monde contingent, ce monde contingent lui-même est prouvé par un raisonnement où l'accident est mis presque exclusivement en exergue.

Mais ne s'agit-il pas en l'occurrence d'une conception de lettré et de philosophe, d'auteur trop familiarisé avec la doctrine

(1) Le *muḥdaṯ* est chez les aš'arites, synonyme de *maf'ūl;* tout se passe donc comme si, pour reprendre la terminologie du thomisme, on avait *res creata=res artificiata* (l'*artifex*, le *fā'il* ne pouvant être, il va sans dire, que Dieu lui-même). Pour les Mu'tazilites au contraire, il existe des « sujets contingents » ou « les actions contingentes » ont obligatoirement des « sujets » de même nature qu'elles ; *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*, p. 102.

(2) On sait que le panthéisme de Spinoza repose sur une conception totalement universaliste de la « substance », la « subsistance » *al-ǧawhar al-qā'im bi-nafsihi* étant alors considérée comme la propriété essentielle de la substance.

avicennienne pour être demeuré sur le pied de l'aš'arisme primitif et de ses concepts apparemment moins élaborés que les créations du grand philosophe de la Perse ? Un second témoignage s'impose, celui d'un homme à la tournure d'esprit moins compliquée et au raisonnement plus spontané, nous voulons parler du qāḍī al-Bāqillānī, fort peu suspect d'être allé prendre des leçons de philosophie auprès de son contemporain, du reste beaucoup plus jeune que lui, Avicenne.

L'« accident » se trouve-t-il bien chez al-Bāqillānī dans le même rapport que chez Al-Ǧuwaynī avec la « contingence du monde » ? Voici comment argumente al-Baqillānī : des prolégomènes concernant la formation de la science dans l'âme humaine. Hésitant sur deux modes de définition possibles, al-Bāqillānī finit par donner la préférence à celle qui concerne l'insertion *(ta'alluq)* du savoir dans l'âme de l'homme. On passe bientôt de cette question, de par l'effet d'une problématique bizarre, à la question du *dalīl*, de la preuve, dont le mode d'insertion est double en effet, insertion dans l'esprit de ceux qui connaissent, insertion ou inhérence dans la réalité, puisqu'il semble bien y avoir correspondance au niveau de l'objet connu et de ce dernier seulement, entre la science créée dans la réalité et celle dont l'esprit de l'homme offre le témoignage. Si le mot créé n'a pas été prononcé jusque-là pour éviter toute anticipation prématurée, il ne s'en trouve certainement pas moins au bout de la plume de l'auteur : voici que prennent place dans le raisonnement des termes à la fois révélateurs et annonciateurs. Le *dalīl*, la preuve et, peut-être, l'objet auquel elle est censée correspondre, font partie des *mawǧūdāt*, des « choses » à la fois existantes et perçues, ces *mawǧūdāt* sont elles-mêmes des *muḥdaṯāt*, des créatures contingentes (1). Ces créatures contingentes comportent à leur tour plusieurs subdivisions : le *ǧawhar munfarid* l'atome, le corps auquel, comme chez al-Aš'arī et al-Ǧuwaynī, on donne l'épithète de *mu'allaf*, composé de parties diverses *(meristós)*, et enfin l'accident. Fait capital pour nous : c'est ce dernier qui attire à lui seul l'attention sous forme de *kalām fī-l-a'rāḍ*, discours sur les propriétés de l'accident. Est accident tout ce qui fait mouvoir

(1) Bāqillānī, *op. cit.*, jusqu'à la page 41.

un corps, nous explique-t-il ; les corps se meuvent parce qu'un accident positif leur est ajouté ; ce sont eux et non les atomes — et c'est là à coup sûr un trait d'archaïsme — qui semblent le point d'impact de ces accidents.

La conclusion est la suivante : « la puissance qui permet de déplacer un corps (car le mouvement se trouve ramené à la puissance divine) est un pouvoir qui crée (m. à m.) qui réalise ou qui « effectue » une idée en ce corps ; ce pouvoir qui est donné pour le mouvement est sans influence sur l'essence même de l'individu » (1). Suivent bientôt des chapitres qui tendent à prouver que le monde est contingent ; celui qui possède la puissance de faire est étranger à ce monde ; il s'agit de l'agent universel, c'est-à-dire Dieu et cet agent ne peut être qu'unique. Al-Bāqillānī ne diffère donc pas pour l'essentiel d'al-Ǧuwaynī et c'est bien du même raisonnement qu'il s'agit chez les deux auteurs, raisonnement dont les grandes lignes revêtent la forme d'apparat de l'argument *a contingentia mundi* dans les grandes circonstances, sans que l'essentiel varie pour autant. Cet essentiel se résume ainsi : les accidents sont l'âme de ce monde qui, du reste, n'en a pas au sens strict du mot et serait encore plus incapable de leur en conférer une. Or la création suppose une action qui n'est pas produite par le lieu d'où elle émane (on nous parle ici moins volontiers de substance), cette action provient donc d'un agent étranger au monde, c'est-à-dire qu'en définitive le monde, véritable théâtre d'ombres chinoises planté sous des regards falots, est agi par l'universel agent. L'accident et c'est invariablement la thèse essentielle de l'aš'arisme, prouve sans qu'il soit nécessaire de passer par la catégorie de la substance et en se contentant du seul *wuǧūd*, un universel agent qui ne peut être que Dieu : il n'est pas d'ailleurs d'autres titres que l'aš'arisme veuille lui conférer. La systématisation éloquente d'al-Ǧuwaynī n'altère pas le fond du raisonnement, l'avicennisme n'est qu'une parenthèse ou une adjonction chez al-Ǧuwaynī, puisque, chez al-Bāqillānī, la même théorie de l'accident y apparaît davantage enracinée dans la tradition islamique, avec des modes d'expression qui rappellent al-Bayhaqī. Nul doute que l'argumentation

(1) *Ibid.*, p. 43.

de Bāqillānī qui ignore délibérément Avicenne ne soit ancienne ; on en conclura que la théorie de l'« accident » fait partie d'une logique qui ne comporte pas le plus petit élément d'avicennisme et qui ne peut remonter qu'à al-Aš'arī lui-même. L'influence de cette logique se serait-elle manifestée sur l'avicennisme par des voies que pourrait explorer notre critique et qui seraient fort inattendues, surtout si l'on songe que les deux systèmes de pensée ont une égale propension pour le terme de *wuǧūd* et que l'un et l'autre tiennent également à une sorte d'empirisme existentiel ? Un fait est clair, la logique primitive d'al-Aš'arī (1), dans la mesure où elle utilise la notion d'« accident », ne peut guère, comme le comporte l'énoncé du titre cité plus haut, qu'avoir été dirigée contre Aristote, qu'elle reprend en le réfutant implicitement ; elle fut constituée dès le principe dans son armature essentielle et elle ne doit que fort peu à l'apport des générations successives.

IV. *L'« accident » pièce maîtresse de la logique d'al-Aš'arī lui-même? Peut-il exister une prédication accidentelle ou existentielle?*

Essayons à présent, maintenant que le problème est circonscrit et les points d'interrogation nettement dessinés, de nous transporter dans la pensée d'Abū l-Ḥasan al-Aš'arī et posons à nouveau avec plus de confiance la question qui nous préoccupait tout à l'heure. Est-ce al-Aš'arī qui fit de l'« accident » un des points les plus importants d'une logique nouvelle destinée à supplanter celle d'Aristote ? On distinguera deux aspects dans cette question, l'un théorique et l'autre de fait. La pauvreté de nos sources nous contraint à évoquer le premier avant le second.

(1) Les deux problèmes essentiels de cette logique, fondée sur l'atomisme dans la mesure où il continue le *ta'līf*, la « composition » et le « division » de la logique formelle, demeurent celui de l'inhérence de l'accident, inséparable peut-être de celui de la divisibilité de ce même accident. Comme on l'a dit précédemment en d'autres termes, il semble qu'al Aš'arī ait connu simultanément deux sortes d'atomisme, l'un statique à l'usage de la substance et l'autre dynamique, s'appliquant à l'accident. Jusqu'à nouvel ordre, il apparaît également que si le premier de ces deux atomismes relève de l'empirisme sensoriel, le second trouve davantage son expression dans le dynanisme de la langue, seul capable d'offrir un morcellement indéfini ou même infini qui n'aille pas à l'encontre des certitudes du dogme.

On conviendra avec nous que les problèmes de la scolastique ne comportent qu'un nombre limité de questions auxquelles toutes les réponses sont données par les bons auteurs, sans préjuger pour autant de leur choix personnel : l'orientation de leurs ouvrages peut donc suppléer à la défectuosité des sources, si ces dernières ne sont pas d'inspiration assez philosophique et risquent de nous égarer dans d'inutiles détails. Nous nous emploierons donc à déterminer, quitte à opérer, plus tard, vérifications et sondages, une théorie non aristotélicienne de l'accident, pivot d'un monde contingent et créé, donc très différent de celui qui hantait la pensée du Stagirite. Pour cela nous évoquerons certaines prémisses indispensables : l'accident, avons-nous dit, n'est pas seulement un fait logique ou métaphysique, il est également un mode de prédication et d'attribution. Mais le lien entre les « vérités », c'est-à-dire les essences, qu'unit le rapport de prédication, est au moins aussi important que ce rapport lui-même. Il n'est pas équivalent de dire : « Socrate est mortel, Socrate est homme et Socrate est blanc, Socrate est rieur ». Dans le premier cas, nous avons affaire à la prédication *substantialiter*, dans le second, à celle que l'on dénommera *accidentaliter*. St. Thomas, à propos de son commentaire sur le 4e livre de la *Métaphysique* d'Aristote nous fait connaître en parfait accord avec les logiciens arabes (1), ce que peuvent être les arguments invoqués par les partisans intransigeants de la prédication *substantialiter* (2). Il ne nous est pas inutile d'en prendre connaissance, car il est impossible, comme des textes fort précis nous en donneront plus loin le soupçon, que dans le système clé qui

(1) Cf. chez les logiciens arabes, l'usage des termes *ḏātī* et *'araḍī* qui s'appliquent aussi bien (et c'est là tout le problème) à la représentation qu'à la définition et au jugement.

(2) Cf. St. Thomas, *In Aristotelis libros commentarii*, I, 308 et *Opuscola varia*, 28e tome de l'édition de 1875, p. 70 : « *Accidentia nullam habitudinem habent ad sua subjecta, nisi ad causam materialem, sumendo hic materiam pro subjecto quod est in potentia ad occidentia, sicut ad quosdam actus sibi inhoerentes* ». On tirera deux conclusions de ce passage : la première est que l'assimilation sujet/substance d'une part attribut/accident de l'autre, est un fait qui se présente naturellement à l'esprit, la seconde est que le prédication accidentelle qui se conçoit mal à l'échelle de la substance peut, dans une certaine mesure *(quosdam actus)* être justifiée à celle de l'acte. C'est là une ébauche de ce qui fut le point de vue d'al-Aš'arī et croyons-nous, également de la grammaire baṣrienne.

est le nôtre, ces raisons n'aient pas été déjà dans la bouche ou sous la plume des adversaires d'al-Aš'arī. Il faut, dit St. Thomas, que la prédication *substantialiter* reste irrévocablement séparée de l'*accidentaliter*.

En effet, il est deux sortes de prédication *accidentaliter* : la première consiste à prédiquer un accident d'un accident, par exemple le rouge est beau, ce moyen ne tarde pas à se perdre dans l'infini, lequel est impensable, car l'on n'aura jamais à sa disposition que des constatations d'ordre empirique, lesquelles sont illimitées, et non des vérités solides. Un autre cas peut se présenter : un accident est prédiqué d'une substance à laquelle il ne convient que d'une manière passagère et transitoire : c'est le cas du fameux « Socrate est rieur ». Dans ce cas, il faudra corriger l'accident, le ramener à l'énoncé d'une vérité quelque peu stable, pour obtenir un véritable sujet et un véritable attribut ; en ne le faisant pas, on manque la preuve apodictique et l'on s'en tient à des vérités d'ordre rhétorique et sophistique.

Résumons donc la position des défenseurs de la prédication « substantielle » qui sont aussi les seuls partisans conséquents de la logique aristotélicienne et ses seuls vrais amis : il est deux sortes d'accident, le « substantiel » et l'« accidentel » ; sans la prise en considération du « substantiel » et sans l'établissement d'une hiérarchie entre le « substantiel » et l'« accidentel », on bouleverse les lois du jugement qui sont aussi celles de la logique d'Aristote et, si l'on sauvegarde le langage, on rend impossible toute espèce de connaissance. Or le terme d'accident est trop vague pour comporter la « connaissance », laquelle procède par définitions. De plus, la prédication « *accidentelle* », le fait d'ériger l'accident en loi suprême ou du moins unique de la pensée et de l'être, semble faire mauvais ménage aussi bien avec les cinq prédicables qu'avec la pratique de la définition, cette façon de découper l'être en autant de notions toutes faites (*partes definibiles* de la scolastique latine). Ces cinq prédicables supposent en effet une hiérarchisation de la pensée à partir du genre logique, *ǧins*, qui est le premier des « cinq prédicables » et qui se répercute sur l'ensemble tout entier du système, Or le genre et les espèces se réfèrent eux-mêmes à des essences fixes, à des substances. Et il semble conséquent de considérer que les substances ont plus

d'être et de raison d'être que les accidents, lesquels n'interviennent qu'à titre épisodique dans le jugement. Les cinq prédicables nous renvoient donc au jugement, le jugement à la substance et la substance à l'être. La logique aristotélicienne est un jugement portant sur des substances à peu près autonomes appelées « sujets » pour la circonstance ; or en abolissant l'autonomie de la substance et en la rendant dépendante, ne supprime-t-on du même coup le jugement et la connaissance ? L'être des Aš'arites, le *wuǧūd*, les données empiriques de l'existence, s'édifiera-t-il sur les ruines de la logique classique et peut-être de tout mode possible de raisonnement ? Nous nous retrouvons devant le monstre logique et métaphysique qu'avait redouté Aristote : l'accident doué d'une portion d'être supérieure ou analogue à celle de la substance, l'« accident » qui serait bien près, dans le chaos général de la matière, de devenir un corps physique et de se confondre avec la réalité qu'il anime et dont aucune connaissance accessible à l'entendement humain ne saurait plus le distinguer.

V. *La logique atomistique de l'accident remplace-t-elle la proposition ou « jugement » par la « représentation » (wahm)?*

De quelle façon, en se basant sur la logique d'Aristote dont il offre une sorte de réfutation caricaturale, al-Aš'arī est-il allé au devant de ce danger et qu'est donc ce qui fait chez lui le fondement du *wuǧūd*, de son *wuǧūd*, de son « existence », qui ne saurait en aucune façon se confondre avec l'ontologie des philosophies de la substance ? Il semble qu'il ait voulu opposer au jugement qui postule en effet la priorité absolue de la substance sur l'accident, la « représentation », phase antérieure au jugement, mais indispensable à la formulation de ce dernier. Dans cette phase, il n'est pas encore question de substance ou d'accidents, mais seulement d'universaux, d'idées générales au niveau de la représentation. De plus la représentation a pour propriété essentielle de combiner, de grouper et de rompre des associations d'idées. Cette activité d'association et de rupture, porte en logique arabe le nom de *ta'līf*, c'est la *divisio et compositio* de nos scolastiques, le *ta'līf* qui préside à la composition des corps

lesquels sont dans le système aš'arite, une sorte d'agrégat. Dès lors la tentation est grande de dire qu'au niveau de la « représentation », phase indispensable au jugement (1), les éléments composés, les universaux, participent eux-mêmes de la nature de l'accident et que la « représentation », qui est dans l'ordre des choses antérieure au jugement (2), en est également le principe et la raison d'être. Une représentation qui ferait des accidents sa matière prime, de la composition sa norme, supplanterait-elle un jugement qui en serait un écho atténué, affaibli et en définitive moins conforme à la vérité de l'être ? Est-ce dans la représentation qu'il faut situer le nerf ou l'indispensable complément de la théorie d'al-Aš'arī sur l'accident ?

Maïmonide semble l'avoir cru et nous avons en lui un témoin particulièrement bien informé, car les douze propositions dans lesquelles il fait consister l'aš'arisme comportent cette notation significative : « On ne peut se faire une idée juste du possible qu'en faisant coïncider la représentation idéale *(ḏālika-l-taṣawwur)* avec la substance qui est donnée dans la réalité *(hāḏa l-ǧawhar)* (3) ». Aux yeux de Maïmonide, le propre de la représentation vue par al-Aš'arī aurait donc été de passer directement de l'imagination que l'on se fait des choses à leur réalité, en brûlant pour ainsi dire la phase intermédiaire du jugement, laquelle suppose un assentiment, *taṣdīq*, lui-même fondé sur l'intervention des substances logiques (4). Entre une logique indistincte et informulée et le chaos des choses créées, il n'y a pas

(1) Cf. al-Ṣāwī, *Kitāb al-tabṣīr* (traité de logique éd. au Caire en 1898), p. 9. Cf. A. T. Ayer, *Language, truth and logic*, Londres, 1947, qui représente une sorte de nominalisme moderne pas trop éloigné du dynamisme linguistique d'al-Aš'arī et en particulier quand il se pose, au nom de la linguistique moderne, la question suivante : ce que nous prenons pour des substances — en réalité les mots de la langue — ne se réduit-il pas à des automatismes d'une intensité plus ou moins grande ? (ce qui est l'idée même fondamentale pour l'aš'arisme et embryonnaire dans le thomisme, de l'accident relevant de la catégorie de l'action et du verbe plus que de celle de la substance).

(2) On peut associer ce *ta'līf*, antérieur au jugement aristotélicien, à la fameuse dichotomie platonicienne (Cf. Plotin, I, 3, 4).

(3) Maïmonide, *loc. cit.*, 10e proposition.

(4) Dans le langage de l'École, on dirait que la vérité et l'erreur dérivent pour l'Aristote de l'*Hermeneia* du jugement, alors que pour le Plotin du *Perì dialectikés*, cité précédemment, elles sont surtout fonction de la représentation (cf. à ce sujet l'opinion d'Avicenne, *Išārāt*, éd. Sulaymān Dunyā, II, p. 219).

de moyen terme. La science, *'ilm*, coïncide d'une part avec la réalité perceptible par contact empirique, d'autre part avec ce qui loge au tréfonds de l'esprit. Comme chez Malebranche, la logique aš'arite serait une logique de l'imagination, moule de l'esprit et de la réalité (1). Cette vision nous est-elle confirmée par ce que nous apprennent les auteurs arabes ? Des hommes comme Faḫr al-Dīn al-Rāzī qui n'ignorent rien de l'aš'arisme, ouvrent leur traité de *kalām* par des considérations sur le *taṣawwur*, sur la représentation que l'on se fait des choses (2). Et ces considérations sont d'un tour nettement atomistique : c'est l'opération du *ta'līf*, de l'association des corps ou des idées, qui y président. Et notre semi-aš'arite de raisonner ainsi : Quel est le noyau principal de la représentation ? Comment se comporte ce noyau qui est censé diriger la pensée avec les autres idées auxquelles il imprime sa direction ? Quelle raison de donner à une partie plus qu'à une autre la prédominance par rapport à l'ensemble ? Cette partie est-elle elle-même à l'intérieur ou à l'extérieur de ce même ensemble, est-elle simple ou composée ? Autant d'interrogations qui, pour aboutir à des prises de position extrêmement sceptiques, n'en montrent pas moins que la représentation a été interprétée par les aš'arites en termes d'extension ou d'inhérence, avec coexistence de corps ou d'accidents dont le destin est d'être associés ou de ne l'être pas (3).

La théorie de Maïmonide, rapprochée des considérations de St Thomas d'Aquin sur la différence entre la prédication *substantialiter* et celle qui a lieu *accidentaliter*, semble donc situer al-Aš'arī à sa vraie place par rapport à la logique aristotélicienne : sa théorie de l'accident qui tend à confisquer ou à éclipser la prédication au profit de l'inhérence (4), s'appuie sur

(1) *Conversations chrétiennes*, éd. Bridet, p. 100.

(2) *Muḥaṣṣal*, à partir de la 3e page, éd. Ḫānǧī, Le Caire, sans date.

(3) La question qui se pose est alors la suivante : la représentation porte-t-elle sur des concepts, donc sur des unités logiques, d'une structure non composée ? Dans ce cas et si l'on se fait de la représentation une conception qui aille dans ce sens, il est très évident qu'il ne peut plus dès lors être question d'atomisme logique à la manière aš'arite. Cf. l'adage de St. Thomas : *non potest esse compositio et divisio nisi simplicium apprehensorum.*

(4) L'inhérence n'est autre que le *inesse* (grec *hyparchein ou esse in alio*) de la logique médiévale.

la représentation, conçue en tant que juxtaposition d'atomes de pensée, base première de la réalité. *C'est donc contre les universaux et la prédication « substantielle » qu'al-Aš'arī met à la première place la théorie de l'accident.* La réalité qu'il évoque, la prédication accidentelle est cette première existence *(al-wuǧūd al-awwal)* que la représentation confère aux choses et aux concepts avant que ces derniers ne soient utilisés et en quelque sorte déviés de leur vocation originelle par le « jugement » lequel est lui-même à l'origine de la définition, donc de la « science » aristotélicienne. La prédication accidentelle serait donc liée à un mode d'existence antérieur à celui que présuppose la logique du Stagirite. Ce mode d'existence, plus pur ou plus primitif, est par excellence le domaine de l'atomisme (1), tel que pouvait l'entendre un logicien réaliste d'un genre très particulier.

VI. *La logique atomistique de la « représentation » est-elle aussi une logique de l'action verbale?*

Mais de quelle nature seraient ces ensembles de pensée que la représentation agite et remue ? L'argumentation de Faḫr al-Dīn al-Rāzī semble vouloir nous dire qu'il est impossible de les imaginer comme tels et que l'on se trouve par la force des choses ramené à une logique du concept et de l'idée, donc des genres et des espèces ou des cinq prédicables ou au moins du système de la prédication envisagé selon la compréhension, c'est-à-dire l'universalité des concepts davantage que selon l'extension qui revient pratiquement à inclure l'attribut dans le sujet. N'avons-nous pour expliquer ces « atomes de pensée » qui sont à la base des « accidents » d'autre ressource que d'invoquer leur extension dans un espace mal défini ? Or il semble bien que la logique du système l'entraînait à poser une parfaite équivalence entre l'atome de pensée et l'atome de réalité au nom d'une expérience immédiate, sans jugement spéculatif et sans recours non plus à ce que nous appellerions l'expérimentation. Reste à préciser la

(1) L'atomisme logique semble avoir été transposé à la grammaire arabe, du moins dans celle de Baṣra (cf. à ce propos le rôle qui y jouent les notions de *wuǧūd* et *maḥall*).

nature de cette équivalence entre les parties de la réalité et celles de la pensée, équivalence qui donne tout son relief à la représentation aux dépens de l'assentiment et du jugement. Il est exclu, nous l'avons vu, que cette équivalence soit de nature logique, il est difficile qu'elle ait été purement sensorielle : une seule issue demeurait ouverte, l'analogie entre les parties des choses et les parties de la pensée est une évidence première fournie par les données du langage. Les « universaux » ne seraient autre que les lois de la langue arabe, les genres dont ils se composent étant les mots de cette même langue, dans la mesure où ils désignent une qualité. A la hiérarchie des cinq prédicables qui ne saurait s'appliquer aux accidents, al-Aš'arī aura substitué la hiérarchie naturelle du langage, celle qu'y lit la grammaire de l'école basrienne.

Les idées grammaticales et celles qu'il professait sur la structure du langage auraient ainsi conditionné chez al-Aš'arī, sa conception même de la réalité. Car il est bien entendu que la réalité de la matière, symétrique du niveau de la représentation à celle de l'esprit, est composée de substances et d'accidents. Il faut donc que le langage comporte lui aussi ses substances et ses accidents et que l'un et l'autre correspondent à des catégories grammaticales bien différentes. Ce ne serait pas s'avancer beaucoup que de conjecturer que cette correspondance entre la langue et la réalité, garantie de l'authenticité de la représentation, existait chez al-Aš'arī et avait été poussée jusqu'à l'analyse grammaticale du substantif. Nous avons d'une part les substantifs dits abstraits (*nomina abstracta* de la scolastique) : ils correspondent aux accidents, d'autre part les substantifs concrets (*nomina concreta*) [1] : ce sont les substances. La corres-

(1) La distinction entre *nomina concreta* et *nomina abstracta* a également cours en théologie chrétienne pour les questions de la Trinité et de l'Incarnation. La tendance propre de l'aš'arisme aurait été de pousser à l'extrême la distinction entre ces deux ordres de substantifs ; il est, en effet, possible que l'aš'arisme ait voulu ramener le « nom concret » au nom d'action (nom abstrait ou même participe) ou du moins subordonner complètement (peut-être au nom des *ṣifāt*) le premier aux seconds. Ce serait le sens de la fameuse querelle faite à al-Aš'arī, d'après Ibn 'Asākir, et aux termes de laquelle notre docteur aurait soutenu « que le substantif création et le participe créant ont le même sens ». Cf. l'ouvrage de M. l'Abbé Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī*, Beyrouth,

pondance peut être poussée plus loin encore : on sait que, dans la réalité, l'accident qui occupe le devant de la scène éclipse la substance. Il en va de même dans la langue : le nom abstrait est parfaitement adéquat à son objet ; au contraire, le nom concret ou le nom générique ne le désigne que fort imparfaitement, c'est-à-dire qu'il comporte une marge d'indétermination. Sur le tout, se greffe la question de savoir lequel du nom concret ou du nom abstrait jouit d'une « antériorité » (1) de nature. Si l'on ne peut guère quand il s'agit de notions aussi différentes que la blancheur, « nom abstrait » et le ciel « nom concret », s'embarrasser de savoir s'il est possible d'établir le moindre rapport entre eux, l'interrogation est tout à fait légitime quand il s'agit de différentes formes verbales, par exemple de l'infinitif *ḍarb* (fait de frapper, action de frapper) et de *ḍārib*, celui qui frappe (2).

Mais reprenons le raisonnement analogique là où nous l'avons laissé. L'accident conditionne la substance ou le corps, car sans accident point de corps ou du moins point d'« existant », point de « *mawǧūd* ». Il est donc naturel, dans cette perspective, que le fait de frapper soit antérieur à l'homme qui frappe, le premier correspondant à l'accident et le second à la substance. Point d'homme qui frappe si l'action de frapper donc l'accident aš'arite n'existe pas auparavant ; on frappe ou quelqu'un frappe parce qu'il est possible de frapper. Or la grammaire arabe, celle de Baṣra justement, par opposition à celle de Kūfa, stipule que le

Recherches de l'Institut d'études orientales, tome XVIII, p. 82 ; cf. *Maqālāt, op. cit.*, II, p. 48-49, cf. à propos de la différence qui sépare *waṣf* de *ṣifa* (le *waṣf* étant un jugement d'existence et la *ṣifa* apparaissant comme « une chose en acte »), Allard, *op. cit.*, p. 120-121 ; « les deux plans du langage et de la religion » c'est-à-dire selon nous, une interprétation différente du substantif quand il s'agit respectivement de l'homme et de Dieu, ce point de vue étant celui du mu'tazilisme auquel s'oppose tout naturellement l'aš'arisme. Le sens de ce « passage obscur » est probablement fourni par *Maqālāt*, II, 49, *fi'l al-insān maf'ūluhu*. Le « réalisme » d'al-Ǧubbā'ī n'a pas manqué d'avoir sa répercussion sur l'épistémologie de ce penseur : cf. Baġdādī, *Farq bayn al-firaq*, éd. Ḫānǧī, Le Caire, 1939, p. 195. La même question est examinée par Ibn Taymiyya, *Risālat al-irāda wal-amr* (huitième épître d'Ibn Taymiyya, éd. égyptienne, p. 353.

(1) L'antériorité, la cause (*'illa* des *'awāmil*) et la dérivation, *ištiqāq*, sont des notions intimement liées quand il s'agit de grammaire baṣrienne.

(2) Conception baṣrienne selon laquelle le sujet est non l'auteur de l'action, mais son attribut, *ḫabar*. Le sujet est donc dérivé de l'action, c'est-à-dire du *maṣdar* et non l'inverse.

maṣdar, le nom abstrait ou « verbal » est cela qui donne naissance au verbe. L'intervention primordiale des atomes de pensée se conforme donc chez al-Aš'arī, aux données grammaticales de la langue arabe. Mais est-il possible d'entrevoir, à travers les textes mutilés qui nous ont été conservés, divers témoigbages de cette façon de penser ? Soit par exemple la curieuse note : « Celui qui compose ce livre affirme que l'atome est porteur de tous les genres possibles d'accidents. Cependant le composé (c'est-à-dire le tout) ne reçoit de nom que s'il existe — dans la nature — un autre composé de même espèce. Le nom ainsi formé convient également aux parties-atomes de ce nom (c'est-à-dire que les parties des corps auront droit aux mêmes appellations que l'ensemble) à l'exception de cette appellation de composé qu'elles ne sauraient mériter. — Il y a à cela une raison : les grammairiens n'admettent point que les corps puissent n'avoir point de contact entre eux et ne point se toucher réciproquement (ils ont donc omis de donner un nom à l'insécable, à l'atome primordial, celui qui est isolé de tout contact...). Chacun de ces corps n'occupe que la surface qui convient à sa dimension » (1). Autrement dit, les corps agrégats d'atomes et les atomes eux-mêmes ne reçoivent point de dénomination adéquate et dans l'acte de la représentation sont confondus sous un même vocable. Ce vocable est naturellement un nom concret (2).

Reste à prouver la symétrie qui existe entre l'accident et le nom abstrait. Nous le ferons à partir de ce texte. « Chaque unité substantielle peut avoir des « accidents », ces « accidents » sont ceux-là qui surviennent à l'ensemble de ces unités. Mentionnons, parmi eux, la vie, le pouvoir, la science, l'ouïe et la vue » (3). Il est à remarquer que l'arabe entend par l'ouïe le fait d'entendre. On pourra donc dire qu'à l'accident correspond un nom abstrait, un *maṣdar*, et que ce nom abstrait est un nom d'action.

Il en résulte un fait fort important, le corps ou l'atome,

(1) *Maqālāt;* éd. 'Abd al-Ḥamīd, Le Caire, sans date, II, p. 4.

(2) Le nom du corps s'applique aux atomes *bi-l-taḍammun, aequivoce* ou *analogice* en scolastique latine, c'est-à-dire que dans le cas qui nous concerne, le vocable s'appliquant au corps à une plus grande extension que l'ensemble des objets c'est-à-dire des atomes) qu'il désigne.

(3) *Ibid.*, p. 10.

confondus sous un même vocable et voués à la même impuissance, sont l'objet d'une description *mawṣūf*, la description est le nom d'action qui correspond à cette action. Ce qu'on décrit, l'essence n'« agit » pas et ce qui décrit et le terme à l'aide duquel on décrit est représenté « agissant » aux yeux de la représentation. *Par l'intermédiaire de la « représentation » qui est elle-même fondée sur une grammaire dominée par l'idée du nom verbal, le rapport substance/accident se transforme en couple agi/agissant* (1).

A la logique statique des essences qui caractérisait l'aristotélisme, al-Aš'arī a donc substitué une logique de l'action, nous dirions de l'énergie, fondée sur l'évocation par l'esprit humain des noms d'action. Il ne faut sans doute pas chercher ailleurs la façon dont il eût réfuté les arguments dirigés contre la prédication *accidentaliter*. Ce n'est point seulement du point de vue de la représentation, mais également de celui de la création que l'accident l'emporte sur la substance. Les accidents sont l'action de Dieu dans la nature, comme les noms abstraits sont la véri-

(1) Envisagée comme une sorte de « Premier être » par Faḫr al-Dīn al-Rāzī, cf. T. Jadaane, *La place des Anges dans la théologie islamique, Studia islamica*, XLI, année 1975, p. 35. Sur la question de l'inhérence du verbe dans le sujet (le verbe est le prédicat du sujet-substance en logique aristotélicienne). Cf. A. Steinthal, *Geschichte der Sprachrirssenschaft bei den Griechern und Römern*, Berlin, 1855, p. 237, reprenant curieusement les termes d'un problème qui n'était pas inconnu de St. Thomas *inhaerentia actionis* ou *processus* (les deux vocables étant donnés comme équivalents). Il y aurait donc également équivalence entre l'inhérence du verbe et celle de l'accident (l'accident est l'acte du verbe, avons-nous vu précédemment) et cette manière d'inhérence non substantielle est pourtant considérée comme une forme de prédication « accidentelle ». Il semble donc que de part et d'autre, en Orient comme en Occident, en grammaire arabe comme dans la philosophie, on se soit tourné vers le verbe ou le fonctionnement de l'outil verbal pour se faire une image de la « prédication accidentelle » ou « existentielle » envisagée — ou non — comme représentant le primat de l'action sur la substance. Ce primat est du reste transporté à la création elle-même qui est censée — au moins du point de vue que l'adversaire ši'ite prête à l'aš'arisme dont il fait l'objet de sa critique — s'être déroulée à l'aide des noms divins d'action, c'est-à-dire des attributs. Cf. Ibn Bābawayh, *Kitāb al-tawḥīd*, éd. Muḥ Mahdī, chap. *fī ṣifāt al-ḏāt*, p. 95. Le nom d'action convient aussi bien, et c'est là un fait, à l'attribut divin qu'à l'accident passager. Cette « équivocité d'action » n'est, aux yeux de la critique ši'ite raisonnant sur des données grammaticales différentes, qu'une forme plus subtile d'anthropomorphisme, cf. *ibid.*, p. 195 : cette univocité d'action consiste à mettre le *wuǧūd*, l'« existence » en parallèle avec le dynamisme du nom d'action et c'est là ce que les aš'arites entendraient par *iṯbāt* cf. al-Bāqillānī, discours sur l'établissement des accidents.

table ossature du langage, celle qui met en branle verbes, sujets et noms concrets. Jusqu'où conduirait cette logique de l'action opposée à celle de l'essence et renversant le vieux rapport statique de prédication au nom d'une réalité en mouvement et dont le mouvement est révélé par l'imagination et ne relève point du jugement ?

Un passage de Ġazālī nous le fait entrevoir : il s'agit d'un chapitre de la « *Destruction des philosophes* » (1) où le grand théologien arabe entreprend de montrer que ces derniers n'ont pas conçu Dieu comme véritablement agissant. Et un Dieu non agissant ne serait pas un Dieu créateur. Et voici notre auteur conduit à une sorte de logique du *mawǧūd*, objet de représentation, certes, mais aussi l'existant par excellence, l'existant muni de tant de propriétés que son existence, véritable total de qualités, comme dans la philosophie de Berkeley et de Condillac, ne saurait plus faire de doute à l'œil des humains. Est-il donc juste d'affirmer, comme le veulent les philosophes que le « monde est l'acte » de Dieu ? Oui, disent les Aš'arites, mais point par les mêmes moyens, ni avec les mêmes arguments que les philosophes. Il faut d'abord s'entendre sur les notions de « monde » et d'« acte ». Le monde c'est le *mawǧūd* et l'acte ne saurait en aucune façon être confondu avec l'objet qui existe. Il faut donc séparer cet acte, réduit à l'essence d'un acte pur, de ce qui en fait l'occasion, le soutien, le but et la détermination. Dieu possède un acte créateur différent du tout au tout de l'objet qu'il crée, activité libre et sans contrainte, comme sans limite et sans condition. Sera-t-on étonné, après ce qui précède, d'apprendre que cet acte s'inscrit dans la perspective des noms abstraits d'action, des *maṣdar* qui occupaient tout à l'heure la surface de l'espace créé et qui sont maintenant les instruments de la création divine ? Ces deux noms d'action sont la puissance et la volonté : dire que Dieu crée le monde revient à dire qu'il le crée ou le recrée sans cesse. Cette opération est conduite par sa puissance et par sa volonté. Or la puissance et la volonté étant des noms d'action, sont soumises à la même logique de l'action qui mettait tout à l'heure en mouvement les accidents : les attributs, noms d'action, doivent s'exercer sans cesse sous peine de ne pas être, l'action

(1) *Op. cit.*, p. 116.

primant et constituant l'être pour les attributs divins comme pour les accidents naturels, correspondant les uns et les autres à la même catégorie grammaticale. Il en résulte que la puissance et la volonté de Dieu sont toujours à l'œuvre.

Or le monde semble constant dans ses apparences aux regards peu avertis des mortels : mais ces apparences ne sont qu'une illusion. En réalité, dire que Dieu est créateur du monde signifie que la puissance et la volonté cnt un objet d'application ou d'inhérence accidentelle qu'elles travaillent perpétuellement et que cet objet est le monde. Elles le travaillent au moyen des « accidents » créés qui sont en affinité directe avec elles par l'intermédiaire de la commune catégorie grammaticale qui les soude : ces accidents créés qui prolongent sur le même registre la volonté et la puissance, ne sont autres que la permanence ou l'instabilité qui agissent directement sur les objets. On obtient donc la thèse suivante : « Les Aš'arites se rallient aux vues que nous allons énoncer : ils soutiennent que les accidents se suffisent à eux-mêmes (c'est-à-dire qu'il peut exister des accidents sans substance, mais non l'inverse) mais que l'on ne saurait se les représenter comme durables. Si en effet la représentation des accidents impliquait leur durée, elle ne saurait impliquer leur disparition (une force pure existe ou n'existe pas, faute de quoi elle est une substance). Quant aux substances, il n'est pas dans leur nature d'être stables. Elles ne sont stables qu'en vertu d'une stabilité qui se surajoute à leur essence. Si Dieu n'avait pas créé la stabilité, les objets stables ne pourraient pas être tels... (1). Al-Aš'arī reprend donc pour ses noms d'action l'audacieux raisonnement de Zénon d'Elée ; pour rattraper la tortue, Achille devrait parcourir un chemin d'une étendue infinie, de même une substance, pour être indépendante, devrait renfermer en elle-même — et c'est là une donnée de la représentation — l'infini de l'action ou de la stabilité ; elle devrait être éternelle et toute puissante ; or l'expérience prouve qu'il n'en est rien, les substances sont donc le contraire de ce qu'imaginent les philosophes. Que n'ont-ils, à l'aide de la représentation, interrogé l'esprit humain et le sens linguistique qui leur aurait tout de suite enseigné l'universalité du nom d'action ?

(1) *Ibid.*

VII. *Conclusion. — Aperçu général sur la logique aš'arite*

La philosophie d'al-Aš'arī aboutit donc à ce résultat : il y a univocité de l'action, mais non de l'être entre Dieu et ses créatures (1). Cette univocité conduit à un étrange paradoxe : une action on ne peut moins durable d'un côté, on ne peut plus éternelle de l'autre. Les « noms communs » entre Dieu et les choses créées, loin de désigner une communauté d'essence entre les deux ordres, s'appliquent à une action identique et pourtant radicalement différente dans ses effets. La preuve en est logique et grammaticale ; les noms d'action ont une priorité incontestable dans l'opération intellectuelle dite de la représentation, et cela est conforme au génie de la langue arabe qui ne peut pas penser de nom d'action sans le lier intimement au verbe. Le but est atteint à présent : la logique qui risquait d'être à l'intérieur de l'Islam une sorte de cheval de Troie dissimulant des idées grecques, a été reconduite à sa véritable nature, sur laquelle se fondent aussi bien l'« accident » que l'« attribut » divin. L'argument *a contingentia mundi* est donc avant tout l'illustration de la logique aš'arite ; cette logique veut détrôner la logique de l'essence et il semble que, pour le faire, elle reprenne avec une malignité certaine, les termes mêmes d'Aristote, le prince des philosophes, en les appliquant à des notions qu'ils avaient négligées, mais que les grammairiens de Baṣra semblent avoir cultivées avec succès.

La logique d'al-Aš'arī conservera, pour le faire tourner aux fins que l'on connaît, le parallélisme qu'Aristote institue de façon souvent ondoyante, entre la substance, le langage, la proposition ou l'énonciation et les principes premiers de l'être. Cette logique est un défi à la logique des logiciens, aux certitudes des raisonneurs pour lesquels, il n'y a guère moyen de prouver l'être suprême, sans parler de l'être tout court. Nul ne fut plus logique qu'al-Aš'arī dans la guerre sournoise, mais totale qu'il fit à la logique d'Aristote et il semble que le grand docteur arabe

(1) La nature de cette équivocité est précisée dans le *Tamhīd* d'al-Bāqillānī, p. 51.

ait mis une joie insolente à retourner avec un art consommé, les oripaux d'une scolastique qu'il jugea imparfaite ou démodée.

La méditation d'Aristote par al-Aš'arī aurait-elle été un trésor d'ingéniosité et d'érudition ? Il semble que certains en aient eu le sentiment ou l'illusion. Šahrastānī sera avec la même sincérité, à ce qu'il semble, partisan d'une restauration de la sagesse grecque et continuateur zélé d'al-Aš'arī, au moins dans la forme extérieure qu'il donnera à l'un de ses plus importants traités. Il apparaît qu'al-Aš'arī a ainsi légué, non seulement des embarras certains, mais aussi une énigme assez grandiose à la pensée de l'Islam et peut-être à celle de tous les temps. N'aurait-il pas, du monde clos des essences aristotéliciennes, fait sortir une vision de l'univers aussi heurtée et dynamique qu'elle est parfois rigide et traditionnelle ? Ce poète du mot, qui ne voulut pas faire usage du verbe, n'est-il pas l'annonciateur lointain de compromis et d'antithèses que notre pensée cherche et affectionne encore ? Faudrait-il résumer l'esprit à la philosophie d'al-Aš'arī, on se servirait alors de termes fort modernes : l'univers matériel comme spirituel ne tiennent qu'à un fil à la fois identique et bariolé, l'accident détenteur de l'énergie que ne possède pas la « substance », ce fil qui agit pourtant à toute heure et sert de levier au monde est aux mains de l'inconnaissable. La théologie est un mélange de logique et d'agnosticisme, effet de cette même logique qui oscille bizarrement entre les extrêmes et semble puiser sa force dans les tensions qu'accumule son impitoyable lucidité à l'égard d'une tradition scientifique presque millénaire. Cette tradition millénaire et plus que vénérable, il semble qu'al-Aš'arī ait voulu la défier dans un ouvrage intitulé la *Réfutation des logiciens* et dans lequel il faisait fort probablement entrer la majeure partie de ses connaissances sur la philosophie antique, qui lui était familière à un degré que nous ne soupçonnons plus de nos jours, probablement parce qu'elle l'aidait à démasquer l'ennemi mu'tazilite. On peut reconstituer la teneur ou au moins la doctrine de cet ouvrage, décisif pour le destin d'al-Aš'arī et sans doute aussi pour l'aš'arisme et pour l'essentiel de ses implications. L'atomisme qu'on y prône n'a probablement rien à voir avec celui de l'ancienne école démocritienne ou épicurienne : aucune théorie n'aurait été plus en horreur à l'école

aš'arite, car elle postule l'infini et ce dernier, pour des esprits imbus de logique formelle, n'est autre que le contraire de la notion même d'un Dieu créateur.

C'est sous les auspices de l'antique argument de la « contingence du monde », présent quoique sous une forme bien différente également dans la scolastique latine, que s'offre à nos yeux l'atomisme d'al-Aš'arī qui implique une sorte d'occasionalisme créationiste. Cette conception a ses racines, à ce qu'il semble, dans une étude du fonctionnement de la conscience parallèle à celui de l'univers. La « représentation », c'est-à-dire la masse de nos conceptions, déborde infiniment la mince frange de nos opinions rationnelles et de nos jugements logiques, nous dirions aujourd'hui de notre conscience claire. Le jugement est loin d'être toute la raison, l'idée claire et distincte tronque et déguise la réalité. L'atomisme d'al-Aš'arī serait ainsi essentiellement logique et il ferait de la représentation la phase essentielle de la pensée (1).

Est-ce à dire que nous sommes ramenés, étant donné la multitude des concepts inexprimés et non élucidés qui se pressent en nous, à une sorte d'infinité atomistique, de nature subjective, il est vrai, mais guère moins périlleuse que la précédente ? Rien ne serait plus contraire à la manière de voir d'al-Aš'arī qui maintient toujours — et non sans un art certain — un écran ténu entre la foi et le scepticisme total que serait pour lui une quelconque adhésion à l'idée d'un « infini en acte ».

Le monde de la représentation qui est aussi celui de la réalité, obéit à certaines lois logiques propres à la création que la doctrine de l'« établissement des accidents » ou l'argument *a contingentia mundi*, revu et corrigé à la manière aš'arite, nous font connaître.

(1) Il semble naturel de rapprocher le *ta'līf* des *Maqālāt* de la valeur que ce mot prend chez al-Ṣāwī où il est attribué à la « représentation », ainsi que de la 10e proposition de Maïmonide concernant le rôle que joue cette même représentation chez al-Aš'arī. On en conclura légitimement — puisque l'œuvre d'al-Aš'arī suppose une justification de la prédication « accidentelle » — que le mot de *ta'līf* avait déjà dans son traité de logique, c'est-à-dire dans la *Réfutation des logiciens*, une acception logique (le mot de *ta'līf* s'applique précisément dans le passage précité des *Maqālāt*, à la fois à la composition des corps et aux diverses acceptions du vocabulaire arabe, si bien que ce seul passage d'al-Aš'arī suffirait à nous faire penser que le mot revêtait déjà chez lui un sens logico-grammatical).

Ces lois pouvons-nous les formuler ? Elles habitent toute espèce de raisonnement aš'arite ; elles sont si absolues que, sans elles, il n'est point question de prouver ou de penser la divinité. Elles impliquent que l'univers est fait à la fois de substances et d'accidents, que les substances, ou plutôt les atomes, ne sont jamais producteurs de leurs accidents, que ces derniers se succèdent selon la loi des contraires qui est celle de l'habitude et de la privation et non celle des contradictoires qui président à l'affirmation et à la négation aristotéliciennes (1). Ces accidents — nous dirions aujourd'hui ces diverses formes d'énergie — qui se succèdent et se relayent sans trêve, sont groupés en genres et la notion de genre se voit ainsi transférer de la substance à l'accident. L'énergie est une et infinie ou elle n'est pas ; l'énergie est de provenance divine ; elle n'est diversifiée qu'en apparence, et il ne faut pas moins que toute l'étendue de cette énergie pour produire la moindre de nos actions. Cette seule considération — le principal thème de l'école présent dans toutes ses argumentations — suffit à faire voler en éclats le rêve hellénique ou aristotélicien de la substance, sorte de compromis, hybride aux yeux d'al-Aš'arī, entre un être qui n'existe pas en soi et une pensée qui, en s'en tenant aux concepts, n'est pas descendue jusqu'au fond d'elle même.

L'homme est le détenteur ou plutôt, en vertu de l'inhérence prédicative de la logique aš'arite, le point d'impact de parcelles successives et toujours discontinues de cette énergie, lesquelles lui sont confiées par Dieu. De plus, il existe une véritable univocité de l'action entre Dieu et ses créatures ou sa création : l'accident qui modèle de façon bien inconsistante le cours des choses de ce monde et des actions humaines n'apparaît pas comme fondamentalement différent de l'attribut divin qui s'agrège à l'essence divine sans pouvoir la définir — l'école fera toujours la différence, principalement dans les réfutations dirigées contre les Chrétiens, entre la *ḏāt*, l'essence de Dieu, et le *ǧawhar* des théories de l'*Hermeneia*. — Ces lois qui comportent la prédominance de l'accident sur la substance et une sorte d'univocité sur le plan de l'action entre Dieu et ses créations, et

(1) Pour un raisonnement de ce type, v. Allard, *op. cit.*, p. 119.

qui sont le seul rempart possible aux yeux de notre théoricien contre les impiétés du matérialisme et les fantaisies de l'hellénisme aristotélicien et de ses sectateus inavoués, par quoi nous sont-elles révélées ou confirmées ? Il semble bien qu'il faille faire jouer ici l'intuition grammaticale ou le sens de la langue arabe, tels que les a perçus l'école de Baṣra. La langue elle-même est, comme la création, brassée par de puissants courants, de provenance inconnue et qu'il faut bien se garder de confondre avec l'action, plus que problématique en grammaire baṣrienne, du sujet sur le verbe. Il s'agit de l'omniprésence du nom *maṣdar*, à la fois verbe et nom et combinant ces deux qualités à un degré éminent ou exemplaire ; il s'agit encore des rapports du verbe et du sujet où semble triompher la conception, encore embryonnaire chez Aristote, de l'énergie de l'Être.

Mais peut-on vraiment employer ce mot tout en restant en règle avec nos auteurs ? De toute manière, ce n'est pas dans l'être des logiciens, ni dans celui des grammairiens — il s'agit ici des grammaires occidentales dérivées plus ou moins directement du système de Denys de Thrace (1) — que l'aš'arite ira chercher les certitudes qui le garantissent des doutes suprêmes ; le concept d'énergie qui sous-tend l'accident et qui anime la syntaxe, semble suffire, sans aucune vision débouchant sur l'être, à son fidéisme spontané. L'être — et en conséquence la syntaxe attributive — apparaît comme un attentat à l'idée de création et dans la mesure où il est accessible à notre raison, il semble tout juste bon à sanctionner une usurpation illégitime, un empiètement injustifié sur le domaine divin. Seule importe en dernier ressort l'énergie qui ne tient pas compte des formes qu'elle modèle avec une toute-puissance insondable ou des genres où notre raison moins éclairée que nos sensations, croit pouvoir l'enfermer pour la commodité de ses jugements. Ce sont

(1) Un article de M. Carter, traduit dans *R.E.I.*, 1970, pp. 69-97, veut remettre en question l'origine hellénique de la grammaire arabe. En fait, il semble que l'auteur, malgré de brillants essais d'explication, ne distingue pas toujours avec une absolue netteté sur le terrain de l'hellénisme entre grammaire et logique et qu'à l'intérieur de ce même hellénisme il n'a pas toujours pris en considération la spécificité de l'aristotélisme, ainsi que les oppositions ou les divergences que cette même philosophie était susceptible de faire naître.

ces derniers qui, dans une civilisation comme la nôtre et avec l'interprétation qu'elle a donnée à l'aristotélisme en faisant de l'*Hermeneia* une simple introduction à la théorie du syllogisme, auraient tôt fait de s'inscrire en faux contre l'inhérence imprévisible ou inconnaissable de l'accident-attribut venant se greffer comme par miracle sur le support débile d'une création qui ne tient pas par elle-même, d'aucune manière et à aucun moment. En Orient et particulièrement en Islam, cet agnosticisme un peu excessif pour nos habitudes de pensée est l'école dure et salubre de de la foi, et cela par la désespérance raisonnée qu'il imprime en fin de compte à la raison. Faut-il chercher ailleurs que dans ce trait de mœurs — dans la différence de deux mondes, plus fondamentale que tous les traités de philosophie — le motif du succès durable de l'aš'arisme contestataire qui remet en question une grande partie des certitudes intellectuelles ou pseudo-intellectuelles dont notre raison, habituée à des exercices moins ascétiques et moins vertigineux, se nourrit complaisamment ?

Jean-Claude VADET
(Paris)

AL-SAYYIDA NAFĪSA, SA LÉGENDE, SON CULTE ET SON CIMETIÈRE

De toutes les cités sunnites, Le Caire est celle qui probablement préserve le plus grand nombre de sanctuaires ʿalides (1). En majorité dédiés à des femmes, ils peuvent se classer en trois catégories : — ceux qui furent construits à la suite d'un songe *(mašāhid al-ruʾyā)* sur des tombes attribuées à des ʿalides n'ayant jamais posé les pieds en Égypte, voire sans existence historique, comme le mausolée de Ruqayya qui fut fondé par le calife al-Ḥāfiẓ qui avait vu et entretenu en son sommeil cette fille de ʿAlī (2), celui de Zaynab à Qanāṭir al-Sibāʿ (pont aux lions) (3) et celui de son homonyme au cimetière de

(1) I. GOLDZIHER, *Muhammedanische Studien*, Halle, 1889-1890, II, p. 303 ; *Muslim Studies*, Londres, 1967-1971, II, p. 277, avait le premier souligné cette particularité du Caire.

(2) Cette fille peu connue de ʿAlī s'était montrée au calife endormi et lui avait révélé le lieu de sa sépulture. La vision dont fut favorisé al-Ḥāfiẓ est relatée seulement par IBN ʿAYN AL-FUḌALĀʾ, *Miṣbāḥ al-dayāǧī*, ms. Dār al-kutub Taʾrīḫ 1461, fol. 6 v°-7 r°.

(3) IBN ʿAYN al-FUḌALĀʾ, *op. cit.*, fol. 149 v°, la mentionne au nombre des sépultures de femmes révélées à la suite d'une vision mais ne reproduit aucune tradition relative à son invention et n'attribue à Zaynab aucune généalogie. Cette tombe qui n'était pas un objet de culte au Moyen Age — aucun guide de pèlerins ni aucun voyageur étranger ne la signale — n'acquit sa renommée qu'au IXe/XVIe siècle, lorsque cette Zaynab inconnue fut identifiée avec sa célèbre homonyme, la sœur de Ḥusayn, qui n'est jamais venue en Égypte. Mais, sans souci de vérité historique, la légende rapporte qu'elle entra en Égypte, précédée d'une foule de fidèles pieds nus depuis Gaza et portant le chef de son frère qu'elle enterra dans le mausolée du Caire, ŠAʿRĀNI *Ṭabaqāt*, Le Caire, sans date, I, p. 23 ; ʿABD AL-ĠANĪ AL-NĀBULUSĪ, *al-Ḥaqīqa wa-l-maǧāz*, ms Paris ar. 5042, fol. 220 r°. L. MASSIGNON, *La cité des morts au Caire*, extrait de *BIFAO*, LVII, 1958, p. 74, avait bien vu « un

Bāb al-Naṣr (1) ; — ceux qui recouvrent des tombes apocryphes,

véritable intersigne historique... dans le jumelage fraternel... de deux sanctuaires, dédié l'un à une relique d'un Alide persécuté, l'autre à sa « pleureuse », à une femme Alide, qui l'a veillée pieusement ». Le maître spirituel de Ša'rānī, le soufi 'Alī Ḫawwāṣ, qui était convaincu de l'authenticité de la tombe et qui avait largement contribué à diffuser son culte, se déchaussait dès l'entrée de la rue qui y conduisait et se portait pieds nus jusqu'au seuil du monument, Ša'RĀNĪ, *Laṭā'if al-minan*, Le Caire, 1311 H., I, p. 250. Depuis cette consécration populaire, ce sanctuaire passa au premier rang des lieux de pèlerinage du Caire, comme l'attestent les nombreuses notices qui lui sont réservées, v. par ex. QALYŪBĪ, *Tuḥfat al-rāġib*, Le Caire, 1307 H., pp. 9-10 ; ŠUBRĀWĪ, *al-Itḥāf bi-ḥubb al-ašrāf*, Le Caire, sans date, p. 93 ; UĞHŪRĪ, *Mašāriq al-anwār*, ms. Dār al-kutub Ta'rīḫ 436, fol. 20 r°-v°, 27 r° ; *Ṣabbān*, *Itḥāf ahl al-islām*, ms Azhar Ta'rīḫ [2771] 43039, fol. 67 v°-68 r° ; LE MÊME, *Is'āf al-rāġibīn*, en marge de ŠABALANĞĪ, *Nūr al-abṣār*, 8°, éd., Le Caire, 1384/1963, pp. 199-209 ; ŠABALANĞĪ, *op. cit.*, pp. 183-185 ; 'UṮMĀN MADŪḪ, *al-'Adl al-šāhid*, éd. lithog., Le Caire, 1328 H., pp. 12, 66-79 ; MUḤSIN ABŪ ṬABĪḪ, *al-Riḥla al-muḥsiniyya*, Sidon, 1343 H., p. 96. L'histoire du monument a été retracée par 'ALĪ MUBĀRAK, *al-Ḫiṭaṭ al-tawfīqiyya*, Būlāq, 1304/1888-1306/1889, V, pp. 6-14. La présence de ce tombeau en Égypte n'a pas manqué de confondre quelques savants d'Orient ; ainsi AMĪN 'ĀMILĪ, *A'yān al-šī'a*, Beyrouth-Damas, depuis 1353/1935, XXXIII, pp. 218-219, supposait que les restes mortels de Zaynab avaient été transférés secrètement à Fusṭāṭ. Afin de ne pas discréditer un lieu vénéré publiquement par les Égyptiens, Ḥ. Qāsim prétendit avoir découvert dans un manuscrit alépin la relation de la venue et de la mort de Zaynab à Fusṭāṭ. Cet apocryphe fut imprimé sous le titre *al-Sayyida Zaynab wa aḫbār al-Zaynabāt*, Le Caire, 1351/1935, et naïvement mis à profit par BINT AL-ŠĀṬI', *al-Sayyida Zaynab baṭalat Karbalā'*, Le Caire, sans date ; v. les remarques de Y. RĀĠIB, *Essai d'inventaire chronologique des guides à l'usage des pèlerins du Gaire*, in *REI*, XLI, 1973, p. 279.

(1) IBN 'AYN AL-FUḌALĀ', *loc. cit.*, la classe également au nombre des tombes de femmes bâties à la suite d'un songe mais semble ignorer les circonstances au cours desquelles elle s'était montrée. Ce lieu était fort connu au Moyen Age, comme le prouve le nombre des sources qui en font état, IBN AL-ZAYYĀT, *Kawākib sayyāra*, éd. A. Taymūr, Būlāq, 1325/1907, p. 242 ; MAQRĪZĪ, *Mawā'iẓ wa i'tibār* (=*Ḫiṭaṭ*), Būlāq, 1270/1863, II, p. 463 ; SAḪĀWĪ, *Tuḥfat al-aḥbāb*, éd. M. Rabī' et Ḥ. Qāsim, Le Caire, 1356/1937, pp. 51, 346 ; il est également cité par UĞHŪRĪ, *op. cit.*, fol. 26 v°-27 r°, et au siècle dernier par 'ALĪ MUBĀRAK, *op. cit.*, II, 71. Ce sanctuaire n'a pas bénéficié d'une consécration populaire sous le régime ottoman ; 'Alī Ḫawwāṣ ni Ša'rānī ne semblent l'avoir connu. Depuis longtemps négligé des pèlerins, il tombe actuellement en ruine et menace disparition. On ne possède aucune indication biographique sur la titulaire du monument, et on ne sait même pas si elle a une réalité historique ou si elle est le fruit de l'imagination populaire. Elle passait au Moyen Age pour une descendante de Muḥammad b. al-Ḥanafiyya : selon MAQRĪZĪ, *loc. cit.*, et SAḪĀWĪ, *loc. cit.*, elle serait la fille d'Aḥmad b. Muḥammad (omis par Saḫāwī) b. 'Abd Allāh b. Ğa'far b. Muḥammad b. 'Alī b. Abī Ṭālib. Mais une tradition plus tardive, celle qui fut recueillie par UĞHŪRĪ, *loc. cit.*, la fait descendre d'Aḥmad b. 'Abd Allāh b. Ğa'far al-Ṣādiq. Cette filiation est erronée, car les généalogistes rapportent que 'Abd Allāh, le fils du VI^e^ imām, mourut sans laisser de descendance mâle, v. par ex. RĀZĪ, *Muḫtaṣar fī 'ilm al-nasab*, ms Ahmed III 2677, fol. 26 r° ; IBN 'INABA, *'Umdat al-ṭālib*, Naǧaf, 1380/1961, pp. 195-196 ; MAQRĪZĪ,

comme ceux de Sukayna bint al-Ḥusayn (1), au quartier de la mosquée d'Ibn Ṭūlūn, de ʿĀ'iša bint Ǧaʿfar al-Ṣādiq (2), près de Bāb al-Qarāfa, ou de Fāṭima bint al-Ḥusayn (3), au

Itti'āẓ al-ḥunafā', éd. Ǧ. Šayyāl, Le Caire, 1387/1967, I, p. 14 ; Rifāʿī, *Ṣiḥāḥ al-aḫbār*, éd. lithog., Bombay, 1306 H., p. 45. Seuls quelques généalogistes qui décrivent les lignées féminines comme Zubayrī, *K. Nasab Qurayš*, éd. E. Lévi-Provençal, Le Caire, 1953, p. 64 ; et Ibn Ḥazm, *Ǧamharat ansāb al-ʿarab*, éd. ʿAbd al-Salām Hārūn, Le Caire, 1382/1962, p. 59, mentionnent que ʿAbd Allāh eut une fille du nom de Fāṭima.

(1) Au début du VII^e^/XIII^e^ siècle, cette inconnue passait pour appartenir aux Gens de la Famille, mais on ne lui attribuait aucune généalogie précise, comme nous le révèle la notice que lui consacre Ibn ʿUṮmān, *Muršid al-zuwwār*, ms Azhar [3974] ʿArūsī 42727, fol. 24 r° *(yuḏkar annahā min ahl al-bayt)*. Quelque temps après, la titulaire de la tombe n'avait pas encore été identifiée avec une ʿalide célèbre, comme permet de le déduire la mention qu'en fait Ibn ʿAbd al-Ẓāhir dans Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, II, p. 20. Mais dès la fin du siècle, elle passa tantôt pour une fille de ʿAlī Zayn al-ʿĀbidīn, et tantôt pour la fille d'al-Ḥusayn, v. Ibn ʿAyn al-Fuḍalā, *op. cit.*, fol. 6 v° ; Ibn al-Zayyāt, *op. cit.*, p. 30 ; Saḫāwī, *op. cit.*, pp. 115-116. C'est cette dernière identification qui a fini par se cristalliser, Šaʿrānī, *Laṭā'if al-minan*, I, pp. 250-251. Sur le monument v. aussi ʿAlī Mubārak, *op. cit.*, II, p. 61 ; V, pp. 16-18.

(2) Cette femme passait d'abord pour descendre de Ḥusayn, Ibn al-Zayyāt, *op. cit.*, p. 185 ; sa généalogie se précisa par la suite : elle devint la fille de Ǧaʿfar al-Ṣādiq décédée en 245/859-860, Saḫāwī, *op. cit.*, pp. 160-161. Cette filiation fut authentifiée par ʿAlī Ḥawwāṣ, Šaʿrānī, *Laṭā'if al-minan*, I, p. 251 ; Le même, *Ṭabaqāt*, I, p. 56 ; ce qui lui valut une consécration populaire, v. par ex. Qalyūbī, *Tuḥfat al-rāġib*, pp. 17-18 ; Šubrāwī, *al-Iṯḥāf bi-ḥubb al-ašrāf*, p. 97 ; Uǧhūrī, *Mašāriq al-anwār*, fol. 25 r° ; Ṣabbān, *Iṯḥāf ahl al-islām*, fol. 77 v°-78 r° ; Le même, *Isʿāf al-rāġibīn*, p. 225. Les foules de pèlerins n'ont pas oublié ce sanctuaire, v. Šabalanǧī, *Nūr al-abṣār*, pp. 187-188 ; ʿAlī Mubārak, *op. cit.*, V, pp. 43-44 ; ʿUṮmān Madūḫ, *al-ʿAdl al-šāhid*, pp. 94-95. On trouvera une description du monument dans Ḥ. ʿAbd al-Wahhāb, *Taʾrīḫ al-masāǧid al-aṯariyya*, Le Caire, 1946, I, p. 344 sv ; v. aussi ʿAbd al-Raḥmān Zakī, *Mawsūʿ at madīnat al-Qāhira fī alf ʿām*, Le Caire, 1389/1969, p. 321. Cependant il n'est pas cité de fille du nom de ʿĀ'iša au nombre des enfants de Ǧaʿfar al-Ṣādiq. Zubayrī, *K. nasab Qurayš*, p. 63, énumère cinq filles du VI^e^ imām : Umm Farwa, Fāṭima al-kubrā, Burayha, Fāṭima et Asmā'. Les autres sources ne signalent d'ordinaire que trois d'entre elles ou seulement la plus connue, Umm Farwa, v. par ex. Abū Naṣr Buḫārī, *Sirr al-silsila al-ʿalawiyya*, Naǧaf, 1382/1963, p. 34 ; Mufīd, *Iršād*, éd. lithog., Téhéran, 1320 H., p. 241 ; Ibn Šahrāšūb, *Manāqib āl Abī Ṭālib*, Qumm, 1378-1379 H., IV, p. 280 ; Rāzī, *Muḫtaṣar fī ʿilm al-nasab*, fol. 26 r° ; Ibn ʿInaba, *ʿUmdat al-ṭālib*, pp. 195-196 ; Ibn Ṣabbāġ, *Fuṣūl muhimma*, 2^e^ éd., Naǧaf, 1950, p. 212 ; Rifāʿī, *Ṣiḥāḥ al-aḫbār*, p. 46. Pour authentifier la tombe, Qalyūbī, *loc. cit.*, et après lui, Šabalanǧī, *op. cit.*, p. 188, ont identifié ʿĀ'iša avec Umm Farwa ; cependant aucune source ne fait mention de la venue en Égypte de cette fille de Ǧaʿfar al-Ṣādiq.

(3) Ce mausolée est inconnu des guides de pèlerinage du Moyen Age. Sur lui, v. Šabalanǧī, *Nūr al-abṣār*, pp. 185-187 ; ʿAlī Mubārak, *op. cit.*, V, pp. 66-67. L. Massignon, *La cité des morts*, pp. 75-78, supposait qu'il avait été construit « à la suite d'un rêve sur une tombe peut-être vide ».

quartier de Darb al-aḥmar ; — enfin ceux qui gardent des sépultures d'authentiques ʿalides (1). Leur nombre s'est considérablement réduit au cours du temps, et la piété populaire s'et détournée de presque tous : la tombe de Kulṯūm bint al-Qāsim b. Muḥammad b. Ğaʿfar al-Ṣādiq, qui était l'une des plus célèbres en Égypte depuis le IVe/Xe siècle (2), n'est plus connue que des historiens de l'art musulman et de leur public grâce au magnifique *miḥrāb* en plâtre sculpté qui décore son mausolée délabré (3) ; celles de Zaynab bint Yaḥyā (4) et de Fāṭima bint al-Qāsim al-Ṭayyib (5) sont également fort oubliées. La seule ʿalide authentique restée jusqu'à ce jour vénérée en Égypte est Nafīsa bint al-Ḥasan (6). Le monument qui continue d'abriter ses restes, fidèlement visité, a transformé en cimetière un quartier urbain et lui a donné son nom (7). Malgré l'importance qu'ont pris sa légende et son culte, aucune étude ne lui a été consacrée. Afin de combler cette lacune regrettable nous

(1) On trouvera la liste des principales tombes ʿalides de la capitale égyptienne dans HARAWĪ, *K. al-išārāt ilā ma ʿrifat al-ziyārāt*, éd. J. Sourdel-Thomine, *PIFD*, Damas, 1953, pp. 35, 36 ; *Guide des lieux de pèlerinage*, trad. J. Sourdel-Thomine, *PIFD*, Damas, 1957, pp. 82, 83, 84, 84 ; et IBN ĞUBAYR, *Riḥla*, éd. M. J. de Goeje, rev. W. Wright, *GMS* V, Leyde-Londres, 1907, pp. 46-47 ; *Voyages*, trad. M. Gaudefroy-Demombynes, Paris, 1949-1965, I, pp. 49-50. Les guides de pèlerinage ne fournissent que des indications disséminées qu'il serait intéressant de rassembler et de classer.

(2) Sous la régence de Kāfūr et le califat d'al-Muʿizz, les chiʿites allaient pleurer sur sa tombe, le jour de *ʿāšūrāʾ*, la mort tragique d'al-Ḥusayn, IBN ZŪLĀQ, *Sīrat al-Muʿizz* dans MAQRĪZĪ, *Ḫiṭaṭ*, I, pp. 430-431 ; LE MÊME, *Itliʿāẓ*, I, pp. 145-146 ; cf. ḤAMAWĪ, *al-Taʾrīḫ al-manṣūrī*, éd. fac-similé, prés. P. A. Gryaznevitch, Moscou, 1960, fol. 65 v°.

(3) Sur ce monument, v. K. A. C. CRESWELL, *The Muslim Architecture of Egypt*, Oxford, 1952, I, pp. 239-241, fig. 135, 165, 166, pl. 82 b, 118 b.

(4) Sur ce mausolée, v. IBN MUYASSAR, *Aḫbār Miṣr*, éd. H. Massé, *PIFAO*, 1919, p. 62 ; IBN DUQMĀQ, *K. al-intiṣār*, éd. K. Vollers, Būlāq. 1310/1893, IV, p. 121 ; G. WIET, *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum, Premiere partie, Égypte, MIFAO* LII (= *CIA, Égypte, II)*, pp. 169-170 ; v. aussi IBN ĞUBAYR, *Riḥla*, p. 47 ; *Voyages*, p. 49 ; IBN ʿUṮMĀN, *Muršid al-zuwwār*, fol. 67 v° ; IBN ʿAYN AL-FUḌALĀʾ, *op. cit.*, fol. 116 r° ; IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, pp. 87-88 ; SAḪĀWĪ, *op. cit.*, pp. 213-215.

(5) Sur cette tombe, v. IBN ʿAYN AL-FUḌALĀʾ, *loc. cit.* ; IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 88 ; SAḪĀWĪ, *op. cit.*, p. 214.

(6) L. MASSIGNON, *La cité des morts au Caire*, p. 78, la considérait comme « la vraie patronne du Caire ».

(7) Qarāfat Sayyida Nafīsa.

avons rédigé le présent article, qui s'insérera ainsi dans la grande enquête sur les lieux de pèlerinage du Caire que nous avons entreprise. Nous y avons étudié trois éléments essentiels : — la légende qui s'est emparée de Nafīsa ; — son culte et la vie du pèlerinage qui s'est concentré autour de son lieu de sépulture ; — enfin l'histoire du cimetière urbain qui a bourgeonné autour de lui.

* *
*

Nafīsa ne comptait pas, dans le Haut Moyen Âge, au nombre des saintes vénérées de l'Islam : à l'exception de quelques monographies tardives compilées en Égypte (1), les répertoires de mystiques et d'ascètes (2) ne la connaissent pas. Elle n'a pas joui non plus d'une renommée certaine au sein de la famille du Prophète : plusieurs recueils de généalogie ʿalide l'ignorent : d'autres (3) affirment avec autorité qu'elle n'est pas la fille d'al-Ḥasan b. Zayd, mais sa tante paternelle, Nafīsa bint Zayd. Aussi les innombrables vertus et prodiges que la tradition hagiographique lui attribue n'ont pas manqué de soulever de sérieuses réserves. Le jugement porté sur elle par al-Ḏahabī est extrêmement sévère : « Rien, déclare le célèbre historien de l'Islam, ne m'est parvenu de ses mérites *(lam yabluġnā šay' min manāqibihā)* » (4). L'opinion d'un musulman qui devait se

(1) Comme les *Ṭabaqāt al-awliyā'* d'Ibn al-Mulaqqin, les *Ṭabaqāt al-kubrā* d'al-Šaʿrānī et les *Kawākib durriyya* d'al-Munāwī.

(2) Tels que les *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya* d'al-Sulamī, *Ḥilyat al-awliyā'* d'Abū Nuʿaym, *Manāqib al-abrār* d'Ibn Ḥamīs al-Mawṣilī, *Ṣifat al-ṣafwa* d'Ibn al-Ǧawzī, *Taḏkirat al-awliyā'* d'al-ʿAṭṭār et *Nafahāt al-uns* de Ǧāmī. Une monographie tardive consacrée aux saintes de l'Islam, *Siyar al-sālikāt al-mu'mināt al-ḫayrāt* de Taqī al-dīn al-Ḥiṣnī la passe également sous silence ; dans cet ouvrage inédit, dont il existe un manuscrit à la Bibliothèque Nationale de Paris (fonds arabe 2042) (= *GAL*, II, p. 117 ; *S* II, p. 112), l'auteur met abondamment à contribution *Ṣifat al-ṣafwa* d'Ibn al-Ǧawzī ; sur lui, v. I. GOLDZIHER, *Muhammedanische Studien*, II, p. 300 ; *Muslim Studies*, II, pp. 274-275.

(3) IBN ʿINABA, *ʿUmdat al-ṭālib*, p. 70 ; LE MÊME, *Baḥr al-ansāb*, ms. Dār al-kutub Taʾrīḫ 39, fol. 30 r° ; SAMARQANDĪ, *Tuḥfat al-ṭālib li-maʿrifat man yunsab ilā ʿAbd Allāh wa Abī Ṭālib*, ms. British Museum or. 18510, fol. 15 v°.

(4) *Taʾrīḫ al-islām*, ms. Oxford Bodleian Library, Laud. 0.244 , an. 208 ; LE MÊME, *Siyar aʿlām al-nubalā'*, ms. Ahmed III 2020, VII, fol. 167 r°-v° ; ce passage a été repris par YĀFIʿĪ, *Ġirbāl al-zamān*, ms. Paris ar. 4727, fol. 62 r°, et le ḥanbalite IBN ʿIMĀD, *Šaḏarāt al-ḏahab*, Le Caire, 1350/1931-1351/1932, II, p. 21.

convertir au christianisme, Léon l'Africain, n'est guère plus favorable : « Ceux qui ont écrit sur la vie des saints mahométans n'ont fait presque aucune mention de cette Dame Nafisa : ils ont dit que c'était une honnête et chaste personne noble de la famille d'Hali. Mais le vulgaire, dans sa simplicité, a cru à quantité de ses miracles et ce sont ces miracles qui font la fortune de ce maudit sépulcre » (1).

La légende

Le problème des sources.

L'« histoire » de Nafīsa ne peut se distinguer de celle des sources. Pour dessiner la courbe de sa genèse et de son évolution, nous allons commencer par classer les documents écrits, non pas dans un ordre préférentiel, mais d'élaboration croissante, qui mettra en lumière la place de plus en plus grande qu'elle a conquise dans la littérature arabe, à mesure que son culte progressait.

Les plus anciens renseignements auxquels nous puissions remonter datent de plus d'un siècle et demi après sa mort : une mention fugitive dans la liste des ʿalides qui pénétrèrent en Égypte dressée par un chiʿite au service des Fatimides, Ibn Zūlāq (m. 386/996) (2). Au courant du siècle suivant, sa biographie reste sommaire, comme le suggèrent les indications reproduites sous le nom du juriste chāfiʿite, al-Quḍāʿī (m. 454/1062) (3).

Mais au déclin du VI^e^/XII^e^ siècle, la littérature relative à

(1) *Description de l'Afrique*, trad. A. Epaulard, Paris, 1956, II, p. 510. Rappelons que Nafīsa passait pour une courtisane insatiable qui se prostituait à tous venants pour l'amour du Prophète, suivant la tradition recueillie dans les milieux chrétiens d'Égypte par G. Sandys, *A relation of a journey begun Anno Dom.* 1610,Londres, 1615, p. 135.

(2) Cette notice figure dans le chapitre des *Faḍā'il Miṣr wa aḥbāruhā*, ms. Paris ar. 4727, fol. 193 r°, où Ibn Zūlāq retrace l'histoire du chiʿisme en Égypte en passant en revue les membres de la famille du Prophète qui habitèrent ou passèrent dans le pays *(ḏikr ʿuyūn ašrāf Miṣr wa man daḫalahā min āl Abī Ṭālib)*.

(3) On les rencontre dans Ibn ʿAyn al-Fuḍalā', *Miṣbāḥ al-dayāǧī*, fol. 8 v°, et Ibn al-Zayyāt, *Kawākib sayyāra*, pp. 32, 33.

Nafīsa se gonfle : le polygraphe al-Ǧawwānī (m. 588/1192) (1) consacre une monographie à ses mérites *(manāqib)* et à ceux qui s'attachent à sa tombe (2). Les fragments qui en subsistent, reproduits par des compilateurs d'époque mamlouke, ne permettent malheureusement pas d'estimer son étendue.

Dans son guide de pèlerinage où il évoque parfois longuement la physionomie historique des saints vénérés dans la capitale égyptienne, Ibn ʿUṯmān (m. 615/1218) (3) reprend la brève notice d'Ibn Zūlāq sur Nafīsa (4) ; en revanche, il reproduit les longues invocations *(duʿāʾ)* que les visiteurs, depuis des générations, récitaient en pénétrant dans le sanctuaire.

Le rituel avait devancé la légende. Ignorée des histoires universelles (5), Nafīsa n'apparaît dans les répertoires biographiques qu'au déclin du VII^e^/XIII^e^ siècle : Ibn Ḫallikān (m. 681/1282), qui put constater le rayonnement de son sanctuaire durant son long séjour au Caire, l'a jugée digne de figurer dans son dictionnaire de notables (6) : sa biographie qui s'entremêle avec celle de son père reste sommaire. Cependant cette apparition fugitive constitue une notable promotion dans sa carrière posthume : les obituaires et les répertoires biographiques des siècles à venir ne pourront plus la négliger.

Dans l'intervalle, Nafīsa, aux yeux de la masse, était devenue une sainte de premier rang. Sa légende s'était embellie de prodiges *(karāmāt)*, sur lesquels Ibn Ḫallikān garde volontairement le silence. Ceux-ci ont rencontré un accueil complaisant

(1) Sur cet auteur, v. F. ROSENTHAL, *EI2*, II, p. 514 *(Djawwānī)* ; Y. RĀĠIB, *Essai d'inventaire chronologique des guides à l'usage des pèlerins du Caire*, in *REI*, XLI, 1973, p. 262.

(2) Le titre de l'ouvrage est incertain : *al-Durra al-nafīsa fī manāqib al-Sayyida Nafīsa*, d'après Ibn ʿAyn al-Fuḍalāʾ, *op. cit.*, fol. 9 r° ; *al-Rawḍa al-anīsa bi-faḍl mašhad al-Sayyida Nafīsa*, d'après MAQRĪZĪ, *Ḫiṭaṭ*, II, p. 440 ; et *al-Zawra al-anīsa fī faḍl al-Sayyida Nafīsa*, d'après SAḪĀWĪ, *Ǧawāhir wa durar*, in F. ROSENTHAL, *A History of Muslim Historiography*, 2^e^ éd., Leyde, 1968, p. 607. Signalons qu'IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 34, avait vu cet opuscule : il lui donne le titre de *al-Durra al-Nafīsā fī-Tarǧamat al-Sayyida Nafīsa* mais ne livre pas le nom de l'auteur.

(3) Sur cet auteur, v. Y. RĀĠIB, *op. cit.*, pp. 265-269.

(4) *Op. cit.*, fol. 24 r°-v°.

(5) Obituaires du *Muntaẓam* d'Ibn al-Ǧawzī et du *Mirʾāt al-zamān* de son petit-fils, Sibṭ.

(6) *Wafayāt al-aʿyān*, éd. I. ʿAbbās, Beyrouth, 1968-1972, V, p. 423, n° 767.

auprès d'un contemporain féru de légendes, qui les a longuement cristallisés par l'écriture : Ibn 'Ayn al-Fuḍalā' (m. ap. 696/1296-1297) (1) qui, dans son guide de pèlerinage (2), nous transmet une version transfigurée de la biographie : le personnage historique disparaît, évincé par la sainte.

Au courant du VIIIe/XIVe siècle, la renommée de Nafīsa cesse d'être régionale. Sa légende exportée hors d'Égypte et diffusée en terre d'Islam lui vaut l'honneur insigne de figurer dans les histoires universelles, celle d'al-Birzālī (m. 739/1339) (3), d'al-Ḏahabī (m. 748/1348) (4), d'al-Yāfi'ī (m. 768/1367) (5) et d'Ibn Kaṯīr (m. 774/1373) (6). Elle conserve la place qu'elle a conquise dans les dictionnaires de notables, ceux d'al-Ḏahabī (7) et d'al-Ṣafadī (m. 764/1363) (8), et apparaît pour la première fois dans un répertoire de saints, celui d'Ibn al-Mulaqqin (m. 804/1401) (9). De même, un auteur non encore identifié rédige à l'intention d'al-Malik al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn une monographie (10) consacrée à ses vertus et à celles de son sànctuaire : pour la première fois, un souverain sunnite, qui

(1) Sur cet auteur, v. Y. RĀĠIB, *op. cit.*, pp. 272-273.

(2) *Op. cit.*, fol. 7 v°-9 r°.

(3) *Ta'rīḫ*, ms. British Museum Add. 23278, an. 208, fol. 73 v°-74 r°.

(4) *Ta'rīḫ al-islām*, an. 208. Cette biographie est reprise, condensée, dans les *'Ibar fī ḫabar man ġabar*, éd. Ṣ. Munaǧǧid et F. Sayyid, Kuwait, 1960-1966, I, pp. 355-356.

(5) *Mir'āt al-ǧinān*, Hyderabad, 1337-1338, II, p. 43.

(6) *Bidāya wa nihāya*, Le Caire, 1351-1358 H., X, p. 262.

(7) *Siyar a'lām al-nubalā'*, VII, fol. 167 r°-v°.

(8) *Wāfī*, ms. British Museum Add. 23359, fol. 150 r°-v°. Cette biographie est une reproduction presque littérale de celle qu'Ibn Ḫallikān consacre à Nafīsa dans ses *Wafayāt*. Cette dernière a été également reprise presque mot à mot dans l'édition de M. M. 'Abd al-Ḥamīd d'IBN ŠĀKIR AL-KUTUBĪ, *Fawāt al-wafayāt*, Le Caire, 1951, II, 607, n° 473. La nouvelle édition d'Iḥsān 'Abbās, Beyrouth, 1973-1974, p. 6, a démontré qu'il s'agit d'une interpolation, du reste, extrêmement significative.

(9) *Ṭabaqāt al-awliyā'*, éd. Nūr al-dīn Šarība, Le Caire, 1393/1973, p. 407, n° 112.

(10) Cet opuscule intitulé *al-Rawza (sic) al-anīsa bi-mašhad al-Sayyida Nafīsa* n'est connu que par la mention qu'en fait l'auteur dans son recueil de généalogie 'alide *Ifhām al-rāġib [fī 'aqib al-imām 'Alī b. Abī Ṭālib]*, dont un manuscrit jusqu'à présent unique est conservé à la bibliothèque al-Ẓāhiriyya de Damas sous le n° Maǧmū' 66 (168). Cet exemplaire étant acéphale, l'auteur demeure inconnu, v. Y. ECHE, *Fihris maḫṭūṭāt Dār al-kutub al-Ẓāhiriyya, al-Ta'rīḫ wa mulḥaqātuh*, Damas, 1366/1947, p. 307.

fut également un grand constructeur (1), s'intéresse personnellement à la sainte.

Pendant le siècle qui va suivre, le culte de Nafīsa s'épanouit magnifiquement, et sa légende se stabilise : plusieurs biographies lui sont consacrées : les unes particulièrement étendues, comme celles d'Ibn al-Zayyāt (2), d'al-Maqrīzī (3) et d'al-Saḫāwī (4), les autres plus brèves, comme celles d'Abū-l-Maḥāsin (5). Nous voyons même un grand théologien, comme al-Suyūṭī « parler avec émotion » (6) de Nafīsa, dans le chapitre où il passe en revue les ascètes et les mystiques d'Égypte (7).

Sous les Ottomans, son culte n'a cessé de rayonner par le monde musulman entier : un étranger qui n'a jamais visité l'Égypte, le damascain Ibn Ṭūlūn (m. 953/1546) consacre une monographie à ses mérites *al-Durra al-nafīsa fī tarǧamat al-Sitt Nafīsa* (8).

Elle fait l'objet d'innombrables notices qui mettent à contribution les sources antérieures, en particulier celles du IXe/XVe siècle, et ne présentent qu'un intérêt secondaire (9).

(1) Nous verrons plus loin que le sultan entreprit divers travaux dans le monument.

(2) *Op. cit.*, pp. 31-35.

(3) *Op. cit.*, II, pp. 440-442.

(4) *Op. cit.*, pp. 128-136. Sur cet auteur dont l'identification était encore incertaine, v. Y. Rāġib, *op. cit.*, pp. 277-279.

(5) *Nuǧūm zāhira*, Le Caire, depuis 1348/1929, II, pp. 185-186.

(6) Pour reprendre l'expression de H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, Paris, 1965, p. 281.

(7) *Ḥusn al-muḥāḍara*, éd. M. Abū-l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, 1387/1967, I, p. 511, n° 10.

(8) Cet ouvrage, qui semble avoir disparu, n'est connu que par la mention qu'en fait l'auteur dans son autobibliographie, *al-Fulk al-mašḥun fī aḥwāl Muḥammad b. Ṭūlūn*, dans *Rasā'il ta'rīḫiyya*, I, Damas, 1384/1929, p. 35 ; v. aussi M. A. Duhmān, Intr. p. 11, n° 21 à Ibn Ṭūlūn, *al-Qalā'id al-ǧawhariyya*, Damas, 1368/1949, et Ṣ. Munaǧǧid, Intr. p. 22 à Ibn Ṭūlūn, *al-A'imma al-iṯnā 'ašara*, Beyrouth, 1377/1958.

(9) Ša'rānī, *Laṭā'if*, I, p. 250 ; Le même, *Ṭabaqāt*, I, p. 58 ; Munāwī, *Kawākib durriyya*, éd. M. Ḥ. Rabī', Le Caire, 1357/1938, I, pp. 271-272 ; Šu'aybī, *Kitāb*, ms. Azhar Ta'rīḫ [1605] Rāfi'ī 27445, fol. 9 r°-40 r° ; Qalyūbī, *Tuḥfat al-rāġib*, pp. 12-13 ; Šubrāwī, *al-Itḥāf bi-ḥubb al-ašrāf* pp. 94-95 ; Uǧhūrī, *Mašāriq al-anwār*, fol. 21 r°, 23 r°-v° ; Ṣabbān, *Itḥāf ahl al-islām*, fol. 82 v° ; Le même, *Is'āf al-rāġibīn*, pp. 212-215 ; Qal'āwī, *Mašāhid al-ṣafā*, ms. Dār al-kutub Ta'rīḫ 2136, fol. 11 v°-13 v°.

Au cours du siècle dernier et jusqu'à nos jours, les nombreuses monographies et notices qui furent consacrées aux mérites de Nafīsa témoignent de la vénération que lui voue encore la population du Caire (1).

* *
*

Marquons le point. La naissance de la littérature relative à Nafīsa coïncide peut-être incidemment avec l'avènement des Fatimides en Égypte. Malgré l'expansion du culte dont sa tombe devient l'objet, cette littérature progresse lentement durant deux siècles, mais au déclin du VI^e^/XII^e^ siècle, elle s'épanouit dans une monographie malheureusement perdue.

Au courant du siècle suivant, Nafīsa apparaît timidement dans un dictionnaire biographique, puis la légende qui s'est emparée d'elle se cristallise dans un guide de pèlerinage. Mais peu à peu, le culte de cette sainte nationale franchit les frontières de l'Égypte et rayonne en terre d'Islam : Nafīsa conquiert sa place, qui deviendra traditionnelle sous l'année 208 H., dans les histoires universelles. Elle trouve accueil dans les répertoires de mystiques, qui l'avaient jusqu'alors négligée. Elle finit par susciter l'intérêt des étrangers qui n'ont jamais posé les pieds en Égypte.

Ces diverses biographies se partagent grossièrement en deux catégories : celles qui émanent d'auteurs qui lui sont hostiles sinon réservés ; et celles qui sont dues à des écrivains qui se sont complu à reproduire sans discernement les légendes artificielles

(1) ANONYME, *al-Maʾāṯir al-nafīsa fī manāqib al-Sayyida Nafīsa*, Le Caire 1302 H. ; ŠABALANĞĪ, *Nūr al-abṣār*, pp. 188-194 ; ʿALĪ MUBĀRAK, *op. cit.*, V, pp. 133-137 ; ʿUṮMĀN MADŪḤ, *al-ʿAdl al-šāhid*, pp. 103-120 ; NABHĀNĪ, *Ğāmiʿ karāmāt al-awliyāʾ*, Le Caire, 1329/1911, II, pp. 278-280 ; A. F. MUḤAMMAD, *Karīmat al-dār al-šarīfa al-ṭāhira al-Sayyida Nafīsa*, Le Caire, 1371/1952 ; M. Z. ʿABD AL-RAḤMĀN, *al-Sayyida Nafīsa, Rasāʾil al-ġayb al-islāmiyya*, Le Caire, sans date ; M. S. ḤAMZA, *al-Sayyida Nafīsa*, Le Caire, sans date. Enfin il convient de ne pas oublier de signaler les notices que quelques orientalistes ont consacrées à Nafīsa : P. RAVAISSE, *Sur trois miḥrabs en bois sculpté, Mémoires de l'Institut d'Égypte*, II, 1880, pp. 661-665 ; I. GOLDHIZER, *Muhammedanische Studien*, II, pp. 303-305 ; *Muslim Studies*, II, pp. 277-278 ; M. SMITH, *Rabiʿ a the mystic*, Cambridge, 1928, pp. 148-150 ; R. STROTHMANN, *EI*, III, p. 883 *(Nafīsa)*.

qu'on lui attribuait. Ces derniers sont les auteurs des guides de pèlerinage d'époque mamlouke : Ibn 'Ayn al-Fuḍalā', Ibn al-Zayyāt et al-Saḫāwī, auxquels se joint al-Maqrīzī. Ce grand savant qui a flétri à plusieurs reprises les divagations de la piété populaire a réservé, dans ses *Ḫiṭaṭ*, une place privilégiée à Nafīsa et accueille favorablement ses prodiges les plus extravagants.

Cette littérature, pour les besoins de la propagande, s'est nécessairement gonflée à mesure que l'on descendait le cours du temps pour se cristalliser au déclin du IX^e^/XV^e^ siècle. Pour suppléer aux lacunes de la tradition, les hagiographes ont inventé des légendes propres à contenter la pieuse curiosité des fidèles et à entretenir leur ferveur. Aussi dans ces nombreuses biographies, les matériaux les plus disparates se trouvent mêlés sans discernement. Même en les exploitant avec la plus extrême circonspection, nous ne pouvons qu'entreprendre une reconstruction arbitraire de la vie de Nafīsa, qui ne permet plus d'entrevoir ce qu'elle fut en réalité, mais ce qu'elle devint pour les foules pèlerines qui se pressaient dans son sanctuaire. L'historien se trouve devant un dilemme : refuser en bloc ces histoires apocryphes et renoncer à retrouver la physionomie historique de Nafīsa, en substance, la replonger dans la nuit d'où l'hagiographie l'a tirée. Ou tracer la légende synthétique qui s'est élaborée au courant des siècles, en respectant ses variations et ses contradictions. La première solution, la plus aisée, est stérile. La seconde, plus complexe, est infiniment plus fertile, car elle reflète fidèlement la sensibilité collective des milieux où elle a été fabriquée et admise. Nous l'avons choisie afin de l'interpréter.

Mais avant de nous embarquer dans cette légende, retrouvons, autant que faire se peut, la famille de Nafīsa, afin de connaître le climat où elle a vécu. Une parcelle de vérité en prélude à la fiction.

* *
*

Selon la majorité des sources, Nafīsa est la fille d'əl-Ḥasan b. Zayd b. al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī Ṭālib. Cependant l'unanimité

n'est pas faite sur cette filiation : plusieurs généalogistes dignes de foi (1) affirment qu'elle est Nafīsa bint Zayd, l'épouse d'al-Walīd b. ʿAbd al-Malik. Cette identification est inadmissible, car cette petite-fille de Ḥasan, dont nous reparlerons dans un instant, mourut en Syrie (2). D'autres versions fautives en font une ḥusaynide, descendante de ʿAlī Zayn al-ʿĀbidīn (3) par son petit-fils al-Ḥusayn b. Zayd (4) ou même une fille de ʿAlī (5).

Nafīsa appartenait à une branche ḥasanide qui s'était ralliée aux Omeyyades, puis aux Abbassides : son grand-père Zayd (m. autour de 120/737-738 (6) ou de 110/729-730) (7) n'avait pas suivi son oncle paternel, Ḥusayn, dans l'équipée qui l'avait conduit au martyre (8). A la suite d'un conflit qu'il avait eu avec Abū Hāšim ʿAbd Allāh (9), le fils de Muḥammad b. al Ḥanafiyya (10), il alla trouver al-Walīd b. ʿAbd al-Malik à Damas, lui révéla que ce dernier avait des partisans en Irak qui le reconnaissaient pour *imām* (11) et lui donna sa fille Nafīsa en mariage (12). Le calife honorait particulièrement ce descendant

(1) V. par ex. IBN ʿINABA, *ʿUmdat al-ṭālib*, p. 70.

(2) IBN SAʿD, *K. al-ṭabaqāt al-kabīr*, éd. E. Sachau et autres, Leyde, 1904-1928, V, p. 234 ; BALĀḎURĪ, *Ansāb al-ašrāf*, photos Dār al-kutub Taʾrīḫ 1103 du ms. ʿĀšir Efendi 597-598, VII, p. 105.

(3) V. par ex. une tradition dont se fait l'écho BIRZĀLĪ, *Taʾrīḫ*, an. 208, reprise par IBN KAṮĪR, *Bidāya wa nihāya*, X, p. 262, et l'inscription turque publiée par G. WIET, *CIA, Égypte, II*, p. 46, nº 560.

(4) V. par ex. HARAWĪ, *K. al-išārāt*, p. 35 ; *Guide des lieux de pèlerinage*, p. 82 ; BALAWĪ, *Tāǧ al-mafriq*, ms. Dār al-kutub Ǧuǧrāfiyā 202, fol. 23 rº.

(5) ʿABDARĪ, *al-Riḥla al-maġribiyya*, éd. M. Fāsī, Rabat, 1968, p. 152.

(6) IBN ḤAǦAR, *Tahḏīb al-tahḏīb*, Hyderabad, 1325-1327 H., III, p. 406, nº 742.

(7) ṢAFADĪ, *Wāfī*, ms. Bodleian Library Arch Seld A. 23, fol. 11 rº.

(8) ABŪ NAṢR BUḪĀRĪ, *Sirr al-silsila*, pp. 20-21 ; IBN ʿINABA, *ʿUmdat al-ṭālib*. p. 69.

(9) Sur ce ʿalide, v. S. MOSCATI, *EI2*, I, p. 128 *(Abu Hāshim)*.

(10) Ce conflit est relaté par ṢAFADĪ, *op. cit.*, fol. 10 vº-11 rº. MAQRĪZĪ, *Ḫiṭaṭ*, II, p. 441, y fait allusion.

(11) ṢAFADĪ, *op. cit.*, fol. 10 vº.

(12) IBN SAʿD, *loc. cit.* ; BALĀḎURĪ, *loc. cit.* ; ABŪ NAṢR BUḪĀRĪ, *op. cit.*, p. 29 ; ṢAFADĪ, *loc. cit.* ; IBN ʿINABA, *op. cit.*, p. 70. Les omeyyades ont épousé ou demandé en mariage des ʿalides, mais aucun ʿalide ne semble avoir épousé une omeyyade : ʿAbd al-Malik b. Marwān demanda la main de Sukayna bint al-Ḥusayn, mais la mère de celle-ci s'opposa au mariage, car le calife avait tué son neveu, Muṣʿab b. al-Zubayr, au cours d'une bataille qu'il lui avait livrée, MADĀʾINĪ, *K. al-murdifāt min Qurayš*, éd. ʿAbd al-Salām Hārūn, dans *Nawādir al-maḫṭūṭāt*, II, Le Caire, 1370/1951, p. 65 ; ABŪ-L-FARAǦ AL-IṢBAHĀNĪ, *Aġānī*, Būlāq, 1285/1868, XIV, p. 169 ;

du Prophète, le faisait asseoir sur son trône et lui offrit même une fois trente mille dinars (1).

Son père, Ḥasan, fut le premier ʿalide à porter l'habit noir *(sawād)* des Abbassides (2) : il s'écartait de sa famille et penchait pour al-Manṣūr *(wa kāna munḥarifan ʿan ahl baytihi māʾilan ilā-l-Manṣur)* (3) qui le nomma gouverneur de Médine. Mais ayant provoqué sa colère, il le fit incarcérer et confisqua ses biens.

L'avènement d'al-Mahdī apporta la délivrance aux prisonniers détenus par son père (4) : Ḥasan recouvra sa liberté et ses biens (5).

J. C. VADET, *Une personnalité féminine du Ḥiǧāz*, *Arabica*, IV, 1957, p. 273. Selon une version divergente, Sukayna rejeta la demande de l'assassin de son époux, IBN ḤABĪB, *K. al-muḥabbar*, éd. E. Lichtenstädter, Hyderabad, 1361/1942, p. 438 ; ABŪ-L-FARAǦ AL-IṢBAHĀNĪ, *op. cit.*, XVII, p. 165. Aṣbaġ b. ʿAbd al-ʿAzīz b. Marwān répudia Sukayna sur l'ordre de ʿAbd al-Malik sans avoir consommé l'union, MADĀʾINĪ, *op. cit.*, pp. 65-66 ; ABŪ-L-FARAǦ AL-IṢBAHĀNĪ, *op. cit.*, XIV, p. 170 ; J. C. VADET, *op. cit.*, p. 271. Abū Bakr b. ʿAbd al-Malik b. Marwān épousa Fāṭima bint Muḥammad b. Ḥasan b. Ḥasan b. ʿAlī, ZUBAYRĪ, *K. Nasab Qurayš*, p. 53 ; et al-Walīd b. ʿAbd al-Malik, Zaynab bint Ḥasan b. Ḥasan b. ʿAlī, ZUBAYRĪ, *op. cit.*, p. 52. Le mariage de Yazīd b. ʿAbd al-Malik avec la fille de ʿAwn b. Muḥammad b. ʿAlī fut dissous sur l'ordre d'al-Walīd b. ʿAbd al-Malik, ABŪ-L FARAǦ AL-IṢBAHĀNĪ, *op. cit.*, IV, p. 51 ; E. TYAN, *Institutions du droit public musulman*, Paris, 1954, I, p. 399. Un petit-fils de ʿUṯmān b. ʿAffān, Zayd b. ʿUmar, répudia Sukayna bint al-Ḥusayn sur l'ordre de Sulaymān b. ʿAbd al-Malik, MADĀʾINĪ, *op. cit.*, p. 66 ; IBN QUTAYBA, *Maʿārif*, éd. Ṯ. ʿUkāša, 2e éd., Le Caire, 1969, p. 214 ; IBN ḪALLIKĀN, *Wafayāt*, II, p. 394 ; E. TYAN, *loc. cit.* ; J. C. VADET, *op. cit.*, pp. 271, 275. Un autre petit-fils du troisième calife, ʿAbd Allāh b. ʿAmr, épousa Fāṭima la fille d'al-Ḥusayn, ZUBAYRĪ, *op. cit.*, p. 59 ; J. C. VADET, *op. cit.*, p. 274 ; son cousin Marwān b. Abān Umm al-Qāsim bint al-Ḥasan b. ʿAlī, IBN ḤABĪB, *op. cit.*, p. 438. Enfin Sukayna donna sa fille Rabīḥa à al-ʿAbbās b. al-Walīd, ZUBAYRĪ, *op. cit.*, p. 59 ; J. C. VADET, *op. cit.*, p. 274, suggère que la fille du martyr de Karbélā' avait ainsi scellé sa réconciliation avec les Omeyyades. Un dépouillement plus exhaustif des sources permettrait d'allonger avec profit cette liste purement indicative et de renouveler notre connaissance des relations entre deux familles que la tradition historiographique présente, d'ordinaire, comme ennemies.

(1) ABŪ NAṢR BUḪĀRĪ, *op. cit.*, p. 29 ; IBN ʿINABA, *op. cit.*, p. 70.

(2) ABŪ NAṢR BUḪĀRĪ, *op. cit.*, p. 21 ; IBN ʿINABA, *op. cit.*, p. 70 ; MĀMAQĀNĪ, *Tanqīḥ al-maqāl*, Naǧaf, 1349-1352 H., I/II, p. 280.

(3) IBN AL-AṮĪR, *Kāmil*, éd. C. J. Tornberg, Leyde, 1851-1876, VI, pp. 53-54 ; MAQRĪZĪ, *Muqaffā*, ms. Sulaymäniya, fonds Pertev 496, fol. 350 r°, reprend la même terminologie.

(4) ṬABARĪ, *Taʾrīḫ*, éd. M. J. de Goeje, Leyde, 1879-1931, III/II, p. 462 ; cependant les captifs grecs ne furent pas élargis, en raison des hostilités qui régnaient entre l'empire abbasside et celui des byzantins, v. P. PEETERS, *S. Romain le Néomartyr...*, in *Analecta Bollandiana*, XXX, 1911, p. 399.

(5) ḪAṬĪB BAǦDĀDĪ, *Taʾrīḫ Baġdād*, Le Caire, 1349/1931, VII, p. 309, n° 3825 ; IBN ḪALLIKĀN, *Wafayāt*, V, pp. 424-425 ; MAQRĪZĪ, *Ḫiṭaṭ*, II, p. 441 ; ZIRIKLĪ, *al-*

On attribue à trois frères de Nafīsa une attitude malveillante à l'égard des membres de la famille du Prophète : Isḥāq, qui ne quittait jour et nuit le vêtement noir *(sawād)*, desservait les ʿalides auprès de Hārūn al-Rašīd et provoqua la mise à mort de quelques-uns d'entre eux. Mais il finit par attirer sur lui le courroux du calife (1) et s'éteindre dans la prison où ce dernier l'avait fait jeter (2). Al-Qāsim aidait les Abbassides à s'emparer de ses cousins *(kāna muẓāhiran li-banī-l-ʿAbbās ʿalā banī ʿammihi)* (3). Enfin Abū-l-Ḥasan ʿAlī al-Sadīd manifestait de l'hostilité à l'égard des ʿalides *(kāna yataẓāhar bi-l-naṣab)* (4) et mourut dans la prison où al-Manṣūr le détenait avec son père (5).

Il ressort, de ces diverses indications, que sa famille paternelle avait été favorable au califat des omeyyades, puis à celui des abbassides, et n'avait manifesté aucun penchant pour la cause ʿalide. La mère de Nafīsa était une simple esclave *(umm walad)* dont nous ignorons le nom (6).

Ses date et lieu de naissance restèrent longtemps inconnus, comme le révèle le silence de ses anciens biographes : mais lorsqu'on éprouva le besoin de lire son histoire dans un récit circonstancié propre à entretenir la ferveur des fidèles, les hagiographes l'ont fait naître en 145/762-763 (7) à La Mekke (8).

Aʿlām, 2e éd., Le Caire, 1373/1964-1378/1959, II, p. 205 ; et les références rassemblées par Fr. BUHL, *EI2*, III, pp. 251-252 *(Ḥasan b. Zayd)* ; ce dernier rapporte que Ḥasan donna sa fille en mariage au calife Abū-l-ʿAbbās al-Saffāḥ : cette indication ne figure ni dans les références auxquelles il renvoie ni dans celles que nous venons d'énumérer.

(1) ABŪ NAṢR BUḪĀRĪ, *op. cit.*, pp. 25-26 ; IBN ʿINABA, *op. cit.*, p. 71.

(2) ABŪ-L-FARAĞ AL-IṢBAHĀNĪ, *Maqātil al-ṭālibiyyīn*, Naǧaf, 1352 H., p. 336.

(3) IBN ʿINABA, *op. cit.*, p. 70 ; v. par ex. les durs propos que lui avait tenus Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya dans ṬABARĪ, *Taʾrīḫ*, III/I, pp. 232, 235, 236, 252 ; et *K. al-ʿUyūn wa-l-ḥadāʾiq fī aḫbār al-ḥaqāʾiq*, éd. M. J. de Goeje et P. de Jong, Leyde, 1869-1871, I, pp. 242, 245.

(4) IBN ʿINABA, *op. cit.*, pp. 70-71.

(5) ABŪ-L-FARAĞ AL-IṢBAHĀNĪ, *Maqātil al-ṭālibiyyīn*, p. 268 ; ABŪ NAṢR BUḪĀRĪ, *op. cit.*, p. 22.

(6) MAQRĪZĪ, *Ḫiṭaṭ*, II, p. 440.

(7) Cette date ne se manifeste dans les documents écrits qu'au déclin du Moyen Age : on la rencontre dans SAḪĀWĪ, *op. cit.*, p. 132, et dans une inscription datée de 890/1490, maçonnée dans la baie du portail par lequel on accède au mausolée actuel, G. WIET, *op. cit.*, p. 227, n° 601.

(8) Cette indication figure seulement dans IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 31.

Elle grandit probablement à Médine que son père gouverna de 150/767-768 à 155/771-772 (1), dans un climat de piété et de science religieuse : son père, traditionniste connu avait notamment transmis un *ḥadīṯ* recueilli par al-Nasā'ī (2). Elle épousa un fils de Ğa'far al-Ṣādiq, Abū Muḥammad Isḥāq al-Mu'taman : ce transmetteur, dont les sources (3) sont unanimes à louer la vertu, passait pour ressembler au Prophète (4) et portait le surnom d'al-Ḥazīn (le triste) parce qu'il ne riait jamais (5).

De cette union privilégiée, naquirent un fils, al-Qāsim, et une fille, Umm Kulṯūm, qui devaient mourir sans postérité (6).

Nafīsa apparaît, dans la tradition hagiographique, sous les traits d'une femme d'une exceptionnelle piété. Elle s'adonnait avec ferveur aux pratiques dévotionnelles et comme bon nombre de fidèles, sa dévotion l'avait conduite à faire plusieurs pèlerinages à La Mekke, alors qu'un seul est obligatoire (7) :

(1) Ces dates sont fournies par Ṭabarī, *op. cit.*, III/1, pp. 358, 371, 373, 377.

(2) Aussi figure-t-il dans le plus grand nombre de recueils de transmetteurs, v. par ex. Buḫārī, *al-Ta'rīḫ al-kabīr*, Hyderabad, 1362-1382 H., I/II, p. 294, n° 2517 ; Ibn Ḥağar, *Tahḏīb al-tahḏīb*, II, p. 279, n° 506 ; Le même, *Taqrīb al-tahḏīb*, éd. A. 'Abd al-Laṭīf, Le Caire, 1380/1960, p. 166, n° 275.

(3) Presque tous les répertoires de traditionnistes lui consacrent une notice, v. en particulier Buḫārī, *op. cit.*, I/I, p. 383, n° 1225 ; Ibn Abī Ḥātim, *Ğarḥ wa ta'dīl*, Hyderabad, 1371/1952-1373/1953, I/I, p. 215, n° 739 ; Ibn Ḥağar, *Tahḏīb al-tahḏīb*, I, p. 229, n° 424 ; Le même, *Taqrīb al-tahḏīb*, I, p. 56, n° 389. Maqrīzī ne l'a pas oublié dans le *Muqaffā*, ms. Sulaymäniya, fol. 175 r°, et Māmaqānī, dans son *Tanqīḥ al-maqāl*, I/II, p. 113.

(4) Comme le rapportent les livres de généalogie 'alide tels qu'Abū Naṣr Buḫārī, *op. cit.*, p. 44 ; Rāzī, *Muḫtaṣar fī 'ilm al-nasab*, fol. 26 r° ; Ibn 'Inaba, *'Umdat al-ṭālib*, p. 249.

(5) Ibn Ḥağar, *Lisān al-mīzān*, Hyderabad, 1329-1331 H., I, p. 359, n° 1101,

(6) Ibn 'Uṯmān, *op. cit.*, fol. 24 r° ; Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, II, p. 441 ; Le même, *Muqaffā*, ms. Sulaymäniya, fol. 175 r°.

(7) Aḥmad b. Ḥanbal avait fait cinq pèlerinages, 3 à pied et 2 sur une monture, Ibn al-Ğawzī, *Manāqib al-imām Aḥmad b. Ḥanbal*, éd. Muḥammad Amīn al-Ḫānği, Le Caire, 1349 H., p. 290. Au cours d'une existence mouvementée, Abū Bakr al-Māḏarā'ī (m. 345/957) eut le temps de faire 27 *ḥiğğa*-s, Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, II, p. 155 ; Le même, *Muqaffā* publié par H. Gottschalk, *Die Māḏarā'ijjūn*, Berlin et Leipzig, 1931, pp. 121, 125. D'autres en avaient accompli 40, comme Sa'īd b. al-Musayyab (m. vers 94/713), Ibn Ḫallikān, *op. cit.*, II, p. 375, n° 262 ; Ibn Duqmāq, *Tarğumān al-zamān*, ms. Ahmed III 2927, VII, fol. 90 v° ; 'Abd Allāh b. al-Qāsim b. Muḥammad b. Ğafar al-Ṣādiq (m. 261/875), Ibn 'Ayn al-Fuḍalā', *op. cit.*, fol. 114 r° ; Šihāb al-dīn Aḥmad al-Farrā' (m. 755/1354-1355), Ibn Ḥağar, *Durar kāmina*, éd.

elle en aurait accompli trente, dont le plus grand nombre à pied (1). Tournée vers l'autre monde, elle ne cessait de pleurer sans atteindre dans ce domaine les trois « pleureuses » de Baṣra : Muṭṭi'a al-'Ābida qui pleura pendant quarante ans (2), Barada (3) al-Ṣuraymiyya et 'Abīda bint Abī Kilāb qui perdirent la vue à force d'avoir pleuré (4). Jeûnant durant le jour, veillant durant la nuit, elle ne prenait de nourriture que tous les trois jours, en présence de son époux (5). On lui recommandait de se ménager, mais elle refusait de le faire tant que se dressait devant elle l'obstacle que seuls franchissent les élus *(kayfa arfuq bi-nafsī wa amāmī 'aqaba lā yaqṭa'uhā illā al-fā'izūn)* (6).

Pour suppléer aux lacunes de la tradition, les hagiographes ont voulu fixer la date mémorable de son entrée en Égypte : trois traditions aussi divergentes que suspectes se sont formées.

Muḥammad Sayyid Ğād al-Ḥaqq, Le Caire, 1385/1966, I, p. 178. L'ascète Ğa'far b. Muḥammad al-Ḫuldī (m. 348/959) en avait fait 56, SULAMĪ, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, éd. Nūr al-dīn Šarība, Le Caire, 1389/1969, p. 434 ; ḪAṬĪB BAĠDĀDĪ, *Ta'rīḫ Baġdād*, VII, p. 230 ; IBN AL-ĞAWZĪ, *Ṣifat al-ṣafwa*, Hyderabad, 1355-1356 H., II, p. 264 ; LE MÊME, *Muntaẓam*, Hyderabad, 1357/1938-1359/1940, VI, p. 391 ; IBN AL-MULAQQIN, *Ṭabaqāt al-awliyā'*, p. 170 ; ABŪ-L-MAḤĀSIN, *Nuğūm zāhira*, III, p. 322 ; le ḥusaynide Ğa'far al-Ğammāl en aurait fait 80, comme il l'avait appris à IBN ZŪLĀQ, *Faḍā'il Miṣr*, fol. 194 r°. Mais le chiffre record fut atteint par l'ascète Abū 'Abd Allāh al-Maġribī, qui mourut en 299/911-912, âgé de 102 années lunaires : il en aurait accompli 97 à pied, IBN AL-ĞAWZĪ, *Muntaẓam*, VI, p. 113 ; IBN KAṮĪR, *Bidāya wa nihāya*, XI, p. 117 ; ABŪ-L-MAḤĀSIN, *op. cit.*, III, p. 178.

(1) IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 31 ; MAQRĪZĪ, *Ḫiṭaṭ*, II, p. 441 ; SAḪĀWĪ, *op. cit.*, p. 129.

(2) IBN AL-ĞAWZĪ, *Ṣifat al-ṣafwa*, Hyderabad, 1355-1356 H., IV, p. 27 ; Ch. PELLAT, *Le milieu baṣrien et la formation de Ğāḥiẓ*, Paris, 1953, p. 106 ; KAḤḤĀLA, *Mu'ğam al-nisā'*, Damas, 1378/1959, V, p. 59.

(3) Barada est un nom féminin et Burda un nom masculin, IBN MĀKŪLĀ, *al-Ikmāl*, éd. 'Abd al-Raḥmān b. Yaḥyā al-Yamānī, Hyderabad, 1381/1962, I, p. 235 ; IBN ḤAĞAR, *Tabṣīr al-muntabih*, éd. 'Alī Muḥammad al-Biğāwī, rev. Muḥammad 'Alī al-Nağğār, Le Caire, 1384/1964, I, p. 75. Aussi nous avons préféré la première lecture à la seconde, bien qu'adoptée par des savants d'Orient et d'Occident.

(4) IBN AL-ĞAWZĪ, *op. cit.*, IV, pp. 22, 23 ; Ch. PELLAT, *loc. cit.* ; KAḤḤĀLA, *op. cit.*, I, p. 106 ; III, p. 244. On pourrait sans profit multiplier ces exemples. Pleurer, du reste, n'était pas l'apanage exclusif des femmes : bon nombre d'ascètes s'adonnaient également aux larmes, H. R. IDRIS, *Contribution à l'histoire de l'Ifrikiya*, in *REI*, 1935, pp. 276-277 ; F. MEIER, *EI2*, I, pp. 988-990 *(Bakkā')*.

(5) IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 32 ; MAQRĪZĪ, *op. cit.*, II, p. 441.

(6) IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 31 ; MAQRĪZĪ, *loc. cit.*

Selon les uns (1), elle passa sept ans — nombre symbolique — à Miṣr, et serait donc arrivée en 202/817-818. Selon d'autres (2), elle serait venue le 25 ramadan 193/12 juillet 809, donc la veille de cette nuit privilégiée de la Destinée *(laylat al-qadr)*. Enfin les derniers (3), situent cet événement en 196/811-812.

Cette entrée en Égypte est elle-même enveloppée de brume : elle apparaît tantôt avec son époux, au retour d'un pèlerinage au tombeau d'Abraham à Hébron (4), et tantôt en compagnie de son père (5) qui, pourtant, suivant ses biographes les mieux informés (6), était mort plus de vingt ans plus tôt. Un frère peu connu, Yaḥyā al-Mutawwaǧ (7) devait rejoindre Nafīsa.

(1) IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 33.

(2) SAḪĀWĪ, *op. cit.*, p. 129. La même tradition est gravée, sans indication de mois ni de quantième, dans l'inscription engagée au-dessus du portail, G. WIET, *op. cit.*, II, p. 227, n° 601.

(3) SAḪĀWĪ, *loc. cit.*

(4) IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 32 ; SAḪĀWĪ, *op. cit.*, p. 129.

(5) IBN ʿUṬMĀN, *op. cit.*, fol. 24 r° ; IBN ḪALLIKĀN, *op. cit.*, V, p. 423 ; MAQRĪZĪ, *Muqaffā*, ms. Sulaymäniya, fol. 349 v°. Selon IBN ZŪLĀQ, *Faḍā'il Miṣr*, fol. 193 v°, Ḥasan b. Zayd serait venu rejoindre sa fille et son gendre. La tradition locale le fait mourir en Égypte : dès le IVe/Xe siècle, on lui attribuait une sépulture dans l'ancien quartier de Darb al-Kindī, IBN ZŪLĀQ, *loc. cit.* Quelques auteurs comme IBN ʿUṬMĀN, *loc. cit.*, et MAQRĪZĪ, *loc. cit.*, avaient entendu parler de ce tombeau mais ne semblent pas l'avoir connu, car il n'était pas célèbre, au dire d'IBN ḪALLIKĀN, *loc. cit.* Le sanctuaire que signale IBN DUQMĀQ, *al-Intiṣār*, IV, p. 86, acquit un certain renom sous les Ottomans, grâce à ʿAlī Ḫawwāṣ, v. ŠAʿRĀNĪ, *Laṭā'if*, I, p. 250 BAKRĪ, *Kawākib sā'ira*, ms. Paris ar. 1852, fol. 107 v° ; IBN ẒUHAYRA, *Faḍā'il bāhira*, éd. M. Saqqā et K. Muhandis, Le Caire, 1969, p. 103 ; ṢABBĀN, *Isʿāf al-rāġibīn*, pp. 215-216. ŠABALANǦĪ, *Nūr al-abṣār*, p. 195 assure que le père de Ḥasan, Zayd al-Ablaǧ, fut également inhumé dans ce monument, en s'appuyant sur la découverte d'une pierre antique à l'est du sanctuaire, près de la mosquée de ʿAmr, peu après l'aqueduc d'al-Malik al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn, et invite celui qui met en doute son affirmation à la vérifier sur place. Ce mausolée connu sous le nom d'al-Ḥasan al-anwar subsiste toujours dans le quartier de Fumm al-ḫalīǧ, v. *Index of mohemmedan monuments*, II, C-10.

(6) Ḥasan mourut en 168/784-785, âgé de 85 ans, soit à Bagdad, où il fut enterré dans le cimetière de Ḫayzurān, soit à Ḥāǧir, localité à cinq milles de Médine, au cours d'un pèlerinage qu'il avait fait avec le calife al-Mahdī, v. par ex. ḪAṬĪB BAǦDĀDĪ, *op. cit.*, VII, p. 309 ; IBN ḪALLIKĀN, *op. cit.*, V, pp. 423-424 ; IBN ḤAǦAR, *Tahḏīb al-tahḏīb*, II, p. 279.

(7) La tombe de ce ʿalide subsiste toujours dans le mausolée connu sous le nom de Yaḥyā al-šabīh. Plusieurs sources la signalent, ǦAWWĀNĪ, dans MAQRĪZĪ, *Ḫiṭaṭ*, II, p. 441 ; HARAWĪ, *K. al-išārāt*, p. 36 ; *Guide*, p. 84 ; IBN ǦUBAYR, *Riḥla*, p. 47 ; *Voyages*, p. 49 ; IBN ʿUṬMĀN, *op. cit.*, fol. 24 v° ; IBN ʿAYN AL-FUḌALĀ', *op. cit.*, fol. 113 r°-v° ; BALAWĪ, *Tāǧ al-mafriq*, fol. 23 v° ; IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 95 ; IBN NĀṢIR AL-DĪN, *Tawḍīḥ al-muštabih*, ms. Ẓāhiriyya Tafsīr 151, II, fol. 109 v° ; SAḪĀWĪ, *op. cit.*, p. 223.

A travers cette légende, apparaît un élément nouveau dans l'histoire de l'Égypte : pour la première fois, une famille ʿalide quitte les Villes saintes du Hedjaz pour s'établir à Fusṭāṭ, prodrome d'un vaste mouvement de migration qui devait s'amplifier au courant du IIIe/IXe siècle (1).

Pour satisfaire la curiosité des fidèles, l'hagiographie a retracé ses résidences successives à Fusṭāṭ. Une tradition divergente s'est ainsi cristallisée : suivant la première (2), elle descendit d'abord dans le quartier d'al-Mamṣūṣa, qui se trouvait dans le voisinage immédiat de la forteresse romaine de Qaṣr al-šamʿ (3), dans la demeure d'Umm Hāniʾ (4), puis s'installa dans la rue des marchands de fourneaux *(darb al-kūriyyīn)* (5), non loin du sanctuaire qui garde encore le chef du rebelle ʿalide Zayd b. ʿAlī Zayn al-ʿĀbidīn (6). Selon la deuxième tradition qui se manifeste plus tardivement dans les documents écrits (7),

(1) La première ʿalide à poser les pieds en Égypte fut Sukayna bint al-Ḥusayn : elle était venue rejoindre son époux, Aṣbaġ b. ʿAbd al-ʿAzīz b. Marwān ; mais à son arrivée, ce dernier avait quitté la vie ; aussi rentra-t-elle à Médine, ZUBAYRĪ, *K. nasab Quraysh*, p. 59 ; BALĀḎURĪ, *Ansāb*, photos Dār al-kutub, I, p. 338 ; MAQRĪZĪ, *Ḫiṭaṭ*, II, p. 137. Puis, vers 143/760-761, ʿAlī, le fils de Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya vint inviter les Égyptiens à prêter serment d'allégeance à son père et à son oncle Ibrāhīm, KINDĪ, *K. al-wulāt*, éd. R. Guest, *GMS* XIX, Leyde-Londres, 1912, pp. 111, 114, 115, 361, 362 ; IBN ZŪLĀQ, *Faḍāʾil Miṣr*, fol. 193 r° ; MAQRĪZĪ, *op. cit.*,II, pp. 249, 338. Selon certains, il mourut dans le plat pays *(al-rīf)*, et selon d'autres, il aurait pris la fuite au Daylam, IBN ZŪLĀQ, *loc. cit.* Sur la révolte de Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya, v. Fr. BUHL, *EI*, III, p. 710-711 *(Muḥammad b. ʿAbd Allāh)* ; C. VAN ARENDOCK, *Les débuts de l'imāmat zaidite au Yémen*, trad. J. Ryckmans, Leyde, 1960, v. index ; et sur celle de son frère Ibrāhīm, v. L. VECCIA VAGLIERI, *EI2*, III, pp. 1008-1009 *(Ibrāhīm b. ʿAbd Allāh)*. En 169/786, Idrīs b. ʿAbd Allāh traversa l'Égypte pour gagner le Maghreb, où il devait fonder la dynastie qui portera son nom. Les sources qui mentionnent son passage sont trop nombreuses pour être énumérées ici ; on consultera D. EUSTACHE, *EI2*, III, p. 1057 *(Idrīs)*.

(2) IBN ʿAYN AL-FUḌALĀʾ, *op. cit.*, fol. 9 r° ; IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 32 ; MAQRĪZĪ, *op. cit.*, II, p. 442.

(3) Sur ce quartier, v. P. CASANOVA, *Essai de reconstruction topographique de la ville d'al Fousṭāṭ ou Miṣr*, *MIFAO*, XXV, Le Caire, 1919, pp. 13, 18, 19, croquis 7, et pl. I, F-5 (n° 7).

(4) Le nom de cette demeure apparaît seulement dans IBN AL-ZAYYĀT, *loc.cit.*

(5) IBN ʿAYN AL-FUḌALĀʾ, *loc. cit.* ; IBN AL-ZAYYĀT, *loc. cit.*

(6) L'emplacement de cette rue est précisé par P. CASANOVA, *op. cit.*, pp. 66-67, croquis n° 23.

(7) On la rencontre dans SAḪĀWĪ, *op. cit.*, p. 129.

elle fut hébergée dans la demeure de Ǧamāl al-dīn ʿAbd Allāh al-Ǧaṣṣāṣ (ou al-Ḥaṣṣāṣ), le plus grand commerçant de Miṣr à cette époque, connu par sa générosité à l'égard des ascètes, des savants et des Gens de la Famille. En inventant ce comparse, la légende a commis un anachronisme : elle lui a donné un *laqab* inconnu au déclin du IIe/VIIIe siècle (1) et le nom du célèbre joaillier qui accompagna Qaṭr al-nadā à Bagdad (2).

A mesure que les saints se multiplient dans l'Islam et que les prodiges en deviennent les signes, ceux qui opèrent les miracles les plus retentissants deviennent nécessairement les plus populaires. Sous les Mamlouks, et probablement avant, l'hagiographie inventa des prodiges à Nafīsa qui lui permirent de devenir un être extraordinaire aux interventions surnaturelles. Le plus souvent instantanés, différents genres de faveurs temporelles y sont représentées. Il n'est pas dans notre intention d'en dresser le catalogue : nous allons nous borner à en évoquer trois, les plus fameux.

Lors de son séjour dans le quartier d'al-Mamṣūṣa, Nafīsa aspergea de l'eau qui venait de servir à ses ablutions la fille paralytique d'une voisine juive (3) : celle-ci fut instantanément soulagée de son infirmité, et ce miracle provoqua la conversion

(1) Les *laqab*-s en *dīn* n'apparaissent qu'aux frontières du IVe/Xe et du Ve/XIe siècle, G. WIET, *op. cit.*, p. 138 n. 6.

(2) Ce personnage qui s'appelait Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn b. ʿAbd Allāh mourut en 315/927-928, v. ṢAFADĪ, *Wāfī*, ms. Bodleian Library Oxford Seld A 22 (les photos du manuscrit que nous avons consultées à l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes ne portent pas de pagination) ; Ch. PELLAT, *EI2*, III, p. 773 *(Ibn al-Djaṣṣāṣ)* ; D. et J. SOURDEL, *La civilisation de l'Islam classique*, Arthaud, 1968, p. 445.

(3) A cette époque, il n'y avait pas à Fusṭāṭ de ségrégation entre juifs et musulmans, ni de ghetto, S. D. GOITEN, *A mediterranean society*, Berkeley-Los Angeles, 1967-1971, I, p. 71. La majorité de la population juive était concentrée à l'intérieur des remparts de la forteresse romaine de Qaṣr al-šamʿ ou dans son voisinage immédiat, LE MÊME, *op. cit.*, II, pp. 290-291. Dans le quartier d'al-Mamṣūṣa, les juifs « Jérusalémites » (venus de Palestine ou, du moins priant selon le rite de ce pays) possédaient une maison, LE MÊME, *op. cit.*, II, p. 419 n. 39 et 40. La légende est donc conforme à la réalité.

massive de juifs dans la ville (1). On attribuait donc à l'eau de ses ablutions un pouvoir thaumaturge (2).

Le Nil avait cessé de croître : inquiète, la population vint trouver Nafīsa. Elle leur donna son voile qu'ils plongèrent dans le fleuve, qui aussitôt monta (3).

Ce pouvoir qu'elle manifestait sur la nature excédait les frontières de l'Islam : une chrétienne vint la supplier de prier Dieu pour délivrer son fils captif en terre byzantine. Son fils fut instantanément élargi, et la chrétienne devint musulmane (4).

Après ces faits extraordinaires, Nafīsa voulut rentrer au Hedjaz, mais la population de Fusṭāṭ la pria de rester dans la ville. Comme elle persistait dans sa résolution, ils eurent recours au gouverneur, al-Sarī b. al-Ḥakam qui, sur leurs instances, entreprit de la détourner de son projet. Elle lui apprit qu'elle avait eu l'intention de prolonger son séjour, mais que l'afflux croissant des visiteurs avait rendu sa demeure exiguë, et qu'elle craignait qu'il ne la détournât de ses pratiques cultuelles. Alors al-Sarī lui fit don d'une vaste demeure qu'il possédait près de Darb al-sibā' (rue des lions), et fixa deux jours par semaine pour les visites, le samedi et le mercredi (5), qui allaient devenir, par la suite, les deux premiers jours de pèlerinage dans la Ville des morts (6). L'imām al-Šāfi'ī serait venu, accompagné du jurisconsulte 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḥakam, recueillir son enseignement oral et lui aurait demandé d'adresser à Dieu des invocations en sa faveur (7). Cependant

(1) IBN 'AYN AL-FUḌALĀ', *op. cit.*, fol. 8 r° ; IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 32 ; MAQRĪZĪ, *op. cit.*, II, p. 442 ; SAḪĀWĪ, *op. cit.*, pp. 130-131 ; I. GOLDZIHER, *Muhammedanische studien*, II, pp. 303-304 ; *Muslim studies*, II, p. 278.

(2) Les musulmans se soignaient avec les restes de l'ablution du Prophète, BUḪĀRĪ, *Les traditions islamiques*, trad. O. Houdas et W. Marçais, Paris, 1903-1914, IV, pp. 113-114. L'eau des ablutions de 'Abd al-Ḥaqq le Mérinide était utilisée pour guérir les malades, IBN AL-AḤMAR, *Rawḍat al-nisrīn*, trad. G. Bouali et G. Marçais, Paris, 1917, p. 56.

(3) IBN 'AYN AL-FUḌALĀ', *loc. cit.* ; IBN AL-ZAYYĀT, *loc. cit.* ; MAQRĪZĪ, *loc. cit.* ; SAḪĀWĪ, *op. cit.*, pp. 132-133 ; I. GOLDZIHER, *loc. cit.*

(4) IBN 'AYN AL-FUḌALĀ', *loc. cit.* ; MAQRĪZĪ, *loc. cit.*

(5) Cet épisode n'est connu que de SAḪĀWĪ, *op. cit.*, pp. 130, 131.

(6) MAQRĪZĪ, *op. cit.*, II, pp. 460-461.

(7) IBN ḪALLIKĀN, *op. cit.*, V, p. 424 ; IBN 'AYN AL-FUḌALĀ', *op. cit.*, fol. 9 r° ; IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 34 ; MAQRĪZĪ, *op. cit.*, II, p. 441 ; SAḪĀWĪ, *op. cit.*, p. 131.

aucun des biographes d'al-Šāfi'ī ne la mentionne dans la liste d'autorités de la bouche desquelles il avait « entendu » des traditions (1). Lorsque le célèbre docteur mourut, sa dépouille aurait été portée dans la demeure de Nafīsa qui célébra sur elle la prière funèbre (2). Ce « pèlerinage posthume » (3) est également inconnu des biographes d'al-Šāfi'ī.

Lorsque Nafīsa sentit sa fin prochaine, elle creusa sa tombe dans sa demeure (4) : elle y descendait tous les jours se livrer aux actes cultuels et y fit cent quatre-vingt-dix récitations du Coran *(ḫatma)* (5).

Ce geste qui peut paraître aujourd'hui extraordinaire était loin d'être exceptionnel dans l'Islam médiéval : « L'homme raisonnable, dit en substance l'ascète de Rayy, Abū Zakariyyā Yaḥyā b. Mu'ād (m. 258/872) (6), quitte ce monde avant qu'il ne le quitte, construit sa tombe avant d'y entrer, et satisfait son Seigneur avant de Le rencontrer » (7). L'approche de la mort conduit à l'élection d'une sépulture. Le premier exemple qui ait percé à travers les textes est celui d'un frère de lait du Prophète, Abū Sufyān b. al-Ḥāriṯ b. 'Abd al-Muṭṭalib (m. 15/636-637 ou 20/640-641) : trois jours avant sa fin, il creusa sa tombe dans l'enclos *(dār)* de 'Aqīl b. Abī Ṭālib, au cimetière

(1) V. par ex. celle que rapporte IBN ḤAǦAR, *Taḏīb al-taḏīb*, IX, p. 25.

(2) IBN 'UṮMĀN, *op. cit.*, fol. 24 r° ; IBN ḪALLIKĀN, *loc. cit.* ; IBN KAṮĪR, *Bidāya wa nihāya*, X, p. 262 ; IBN AL-MULAQQIN, *Ṭabaqāt al-awliyā'*, p. 407 ; IBN AL-ZAYYĀT, *loc. cit.* ; MAQRĪZĪ, *loc. cit.* ; SUYŪṬĪ, *Ḥusn al-muḥāḍara*, I, p. 51.

(3) Pour conserver la terminologie de L. MASSIGNON, *La cité des morts*, p. 43.

(4) IBN 'AYN AL-FUḌALĀ', *op. cit.*, fol. 8 v° ; IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, pp. 30, 33 ; MAQRĪZĪ, *op. cit.*, II, p. 441 ; SAḪĀWĪ, *op. cit.*, p. 129.

(5) IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 33 ; MAQRĪZĪ, *op. cit.*, II, p. 441. Le nombre de ces *ḫatma* s'est considérablement gonflé dans d'autres versions : 2.000, d'après IBN 'AYN AL-FUḌALĀ', *op. cit.*, fol. 8 v°, et 6.000 d'après ṢABBĀN, *Is'āf al-rāġibīn*, p. 213, et 'ABD AL-ĠANĪ NĀBULUSĪ, *al-Ḥaqīqa wa-l-maǧāz*, fol. 192 v°-193 r°.

(6) Sur ce mystique, v. SULAMĪ, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, p. 107, n° 14 ; QUŠAYRĪ, *Risāla*, éd. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd et Maḥmūd b. al-Šarīf, Le Caire, 1385/1966, I, pp. 91-92 ; ḪAṬĪB BAǦDĀDĪ, *Ta'rīḫ Baǧdād*, XIV, p. 208, n° 7497 ; IBN ḪALLIKĀN, *Wafayāt al-a'yān*, VI, p. 165, n° 794 ; IBN AL-MULAQQIN, *Ṭabaqāt al-awliyā'*, pp. 321-326, n° 72 ; ZIRIKLĪ, *al-A'lām*, IX, p. 218.

(7) Ces paroles sont répétées par plusieurs sources, ABŪ NU'AYM, *Ḥilyat al-awliyā'*, Le Caire, 1351/1932-1357/1938, X, pp. 53, 68 ; ḪAṬĪB BAǦDĀDĪ, *op. cit.*, II, p. 137, n° 544 ; IBN AL-ĞAWZĪ, *Ṣifat al-ṣafwa*, IV, p. 77.

d'al-Baqī' (1). De cette pratique, nous connaissons plusieurs témoignages dans l'espace et dans le temps. Nous allons nous borner ici à évoquer quelques personnages qui ont creusé leur sépulture dans leur demeure. L'ascète de Kūfa, Abū Yazīd al-Rabī' b. Ḫuṯaym al-a Ṯwrī (m. 63/682-683) (2) avait préparé chez lui une tombe : s'il trouvait quelque dureté dans son cœur, il entrait s'y coucher et répétait : « *Seigneur ! Faites-moi revenir* [sur terre] ! *Peut-être accomplirai-je quelque œuvre pie, parmi ce que j'ai laissé !* » (*Coran*, XXIII, 101/99 - 102/100, *trad.* BLACHÈRE, t. II, p. 286, Paris 1949). Puis il répondait à lui-même : « O Rabī', je t'ai fait revenir [sur terre], fais alors]quelque œuvre pie] *(Yā Rabī'qad raǧǧa'tuk fa'mal)* (3). Fut-il inhumé dans cette fosse destinée à lui attendrir le cœur? Ses biographes sont muets sur ce point (4).

Ce geste revêt parfois une signification différente : il apparaît comme un renoncement à la vie et une préparation à la mort : l'un des quatre pleureurs de Kūfa, Abū Sinān Ḍirār b. Murra al-Šaybānī (m. 132/749-750) avait creusé prématurément, quinze ans avant sa mort, une tombe où il s'abandonnait aux

(1) IBN SA'D, *K. al-ṭabaqāt al-kabīr*, IV/I, p. 37 ; ḤĀKIM NAYSĀBŪRĪ, *Mustadrak*, Hyderabad, 1334-1342 H., II, p. 255 ; IBN 'ABD AL-BARR, *Istī'āb*, éd. 'Alī Muḥammad al-Biǧāwī, Le Caire, 1286 H., V, p. 215 ; IBN AL-AṮĪR, *Usd al-ġāba*, Le Caire, 1286 H., V, p. 215. IBN ḤAĞAR, *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*, Le Caire, 1358/1939, IV, p. 91, reproduit une version légèrement divergente : voyant Abū Sufyān errer parmi les tombes, 'Aqīl b. Abī Ṭālib lui demande la raison qui l'a conduit au séjour des morts. « Je cherche, répond Abū Sufyān, le lieu de ma sépulture ». 'Aqīl l'invite alors à pénétrer dans l'enclos qu'il posséde. Abū Sufyān y fait creuser une fosse où il reste une heure durant, puis se retire. Deux jours après, la mort l'emporte, et sa dépouille est inhumée dans ce trou. Sa tombe était vénérée au VIe/XIIe siècle, d'après le témoignage de HARAWĪ, *K. al-išārāt*, p. 94 ; *Guide*, p. 215.

(2) Sur lui, v. IBN SA'D, *op. cit.*, VI, pp. 127-134 ; BUḪĀRĪ, *al-Ta'rīḫ al-kabīr*, II/I, p. 246, n° 917 ; IBN ABĪ ḤĀTIM, *al-Ǧarḥ wa-l-ta'dīl*, I/II, p. 459, n° 2068 ; ABŪ NU'AYM, *Ḥilyat al-awliyā'*, II, p. 105, n° 166 ; SAM'ĀNĪ, *K. al-ansāb*, éd. 'Abd al-Raḥmān b. Yaḥyā al-Yamānī, Hyderabad, depuis 1382/1962, III, pp. 153-154 ; IBN AL-ĞAWZĪ, *Ṣifat al-ṣafwa*, III, pp. 31-36 ; IBN ḤAĞAR, *Tahḏīb al-tahḏīb*, I, p. 242, n° 467 ; LE MÊME, *Taqrīb al-tahḏīb*, I, p. 244, n° 37 ; L. CAETANI, *Chronographia islamica*, Paris-Rome, 1912-1923, p. 706, n° 30.

(3) ĠAZĀLĪ, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, Le Caire, 1377/1957, II, p. 210 ; IV, p. 470.

(4) Sa sépulture devait devenir l'objet de visites pieuses, HARAWĪ, *op. cit.*, p. 79 ; *Guide*, p. 181.

pratiques cultuelles (1). Un jeune ascète de Baṣra avait également préparé sa tombe dans sa demeure : un collier au cou que rivait une chaîne à la colonne de la maison, il attendait la mort, assis au bord de la fosse qu'il contemplait. Enfin son désir fut satisfait ; la mort l'entraîna dans ce trou (2)

Cette attitude n'était pas propre aux seuls ascètes : le riche marchand, ʿAffān b. Sulaymān al-Bazzāz (m. 324/936) (3) fut enseveli dans une tombe qu'il avait creusée dans sa demeure de Fusṭāṭ et où il priait toutes les nuits (4) : elle devait devenir l'un des lieux de pèlerinage les plus fréquentés de la ville (5).

Cette sérénité devant la mort revêt parfois la forme d'une tendresse à l'égard de la sépulture : l'ascète Burhān al-dīn al-Ğaʿbarī (m. 687/1288) reçut en songe l'annonce de sa mort prochaine : il se fit alors porter vers la sépulture qu'il s'était fait préparer de son vivant et, lui donnant un diminutif caressant, lui dit : « Petite tombe, un mourant t'est venu *(qubayr ǧā'aka dubayr)* (6).

(1) Ibn Saʿd, *op. cit.*, VI, p. 236 ; Buḫārī, *op. cit.*, II/II, p. 340, nº 3052 ; Ibn al-Ğawzī, *op. cit.*, III, p. 64 ; Ibn Ḥaǧar, *Tahḏīb al-tahḏīb*, IV, p. 457, nº 789 ; sur lui, v. aussi Abū Nuʿaym, *op. cit.*, V, p. 91, nº 297.

(2) Ibn al-Ğawzī, *op. cit.*, IV, p. 13.

(3) Sur ce personnage, v. Ḫaṭīb Baġdādī, *op. cit.*, XII, p. 278, nº 6717 ; Ibn al-Ğawzī, *Muntaẓam*, VI, p. 288 ; Ibn ʿUṯmān, *op. cit.*, fol. 82 vº-84 rº ; Ḏahabī, *Taʾrīḫ al-islām*, an. 324 ; Ibn ʿAyn al-Fuḍalā', *op. cit.*, fol. 12 vº-13 rº ; Ibn Duqmāq, *Tarǧumān al-zamān*, XI, fol. 43 rº.

(4) Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī, *Tuḥfat al-albāb*, éd. G. Ferrand, in *JA*, CCVII, 1925, p. 142 ; Saḫāwī, *op. cit.*, p. 148.

(5) Sur ce lieu de pèlerinage disparu qui se trouvait à l'est de la mosquée de ʿAmr, outre les sources citées dans la note précédente, v. Harawī, *op. cit.*, p. 38 ; *(Guide)*, p. 92 ; Ibn ʿUṯmān, *loc. cit.* ; Ibn ʿAyn al-Fuḍalā', *loc. cit.* ; Ibn Duqmāq, *Tarǧumān al-zamān, loc. cit.* ; Le même, *K. al-intiṣār*, IV, pp. 14, 16, 54 ; Ibn al-Zayyāt, *op. cit.*, p. 103 ; P. Casanova, *Essai de reconstruction*, pp. 38-43, croquis, nºs 16 et 17.

(6) Yūnīnī, *Ḏayl mirʾāt al-zamān*, ms. Ahmed III 2907/2, fol. 259 vº ; Subkī, *Ṭabaqāt al-šāfiʿiyya al-kubrā*, éd. ʿAbd al-Fattāḥ al-Ḥulw et Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, Le Caire, 1971, VIII, p. 124 ; Ibn al-Mulaqqin, *Ṭabaqāt al-awliyāʾ*, p. 412 ; Ibn al-Furāt, *Taʾrīḫ*, VIII, éd. Q. Zurayk et N. Izzedin, Beyrouth, 1939, p. 73 ; Maqrīzī, *Muqaffā*, ms. Sulaymäniya, fol. 64 rº ; Le même, *Ḫiṭaṭ*, II, p. 434 ; Abū-l-Maḥāsin, *Nuǧūm zāhira*, VII, p. 375 ; Le même, *Manhal ṣāfī*, I, éd. A. Y. Naǧātī, Le Caire, 1375/1957, p. 163 ; Saḫāwī, *op. cit.*, p. 33. A l'extrême fin du viiᵉ/xiiiᵉ siècle, cette parole célèbre fut attribuée à un autre ascète ʿAlī al-Muhallabī surnommé Dubayr qui la répétait en se roulant dans sa tombe, Ibn ʿAyn al-Fuḍalā', *op. cit.*, fol. 63 vº ; Ibn al-Zayyāt, *op. cit.*, p. 149 ; Saḫāwī, *op. cit.*, p. 270.

Cette série d'attitudes convergentes devant la mort prouve que le geste de Nafīsa appartient à des usages plus répandus que ne le laissent entrevoir les sources. Même s'il a été inventé par l'hagiographie pour émouvoir l'imagination populaire, sa portée et sa signification demeurent profondes.

Dieu accorda à Nafīsa une faveur que souhaitaient tant de musulmans : mourir le vendredi et échapper, par conséquent, au tourment de la tombe (1) ; et ce vendredi était, de surcroît, le premier du mois vénéré de ramadan.

Après la tombée de la nuit, elle récitait la sourate *Les troupeaux (al-Anʿām)*. Parvenue au verset : « *Pour* [ces gens] *est la demeure du Salut auprès de leur Seigneur* » (VI, 127), elle s'évanouit et s'éteignit dans les bras de sa nièce, Zaynab bint Yaḥyā (2). Mais selon une tradition divergente, elle rendit le dernier soupir en récitant : « *Demande*[*-leur*] : « *A qui est ce qui est dans les cieux et sur la terre? Reponds*[*-leur*] : « [C'est] *à Allah. Celui-ci s'est prescrit la Miséricorde* » (VI, 12, *trad.* R. BLACHÈRE, t. III, pp. 667 et 693, Paris 1951) (3). Le dernier

(1) Le musulman qui meurt le vendredi ou la nuit du vendredi, Allah le gardera de l'épreuve *(fitna)* de la tombe. Cette tradition se trouve dans deux des Six Livres, IBN ḤANBAL, *Musnad*, Le Caire, 1306-1313 H., II, pp. 169, 176, 220, et TIRMIḎĪ, *Ǧāmiʿ* (imprimé sous le faux titre de *Ṣaḥīḥ*), Le Caire, 1292/1875, I, pp. 199-200, qui la considère comme rare *(ġarīb)*. ABŪ NUʿAYM, *op. cit.*, III, pp. 155-156, la reproduit avec un additif : « Le jour de la Résurrection, il aura l'aspect *(ṭābiʿ)* des martyrs ». ĠAZĀLĪ, *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*, I, p. 179, l'invoque dans une terminologie similaire, dans le chapitre qu'il consacre à la précellence *(faḍīla)* du vendredi. On la retrouve également dans ḎAHABĪ, *Taṛǧamat al-imām Aḥmad min Taʾrīḫ al-islām*, éd. Aḥmad Muḥammad Šākir, Le Caire, 1365/1946, p. 78. SUBKĪ, *Šifāʾ al-siqām*, Hyderabad, 1315 H., p. 153, y fait allusion. Ce *ḥadīṯ* admis par les chiʿites figure dans le recueil de droit fatimide du QĀḌĪ NUʿMĀN, *Daʿāʾim al-islām*, éd. A. A. A. Fyzee, Le Caire, 1383/1963, I, p. 180. Le célèbre Suivant Saʿīd b. al-Musayyib souhaitait mourir le vendredi matin, ŠĀFIʿĪ, *K. al-umm*, Būlāq, 1321 H., I, p. 185, mais ses biographes ne savent pas s'il fut exaucé. Un certain Ḫalīl avait souhaité mourir le vendredi afin que les fidèles assemblés dans la mosquée fissent la prière des funérailles sur sa dépouille, comme ils l'avaient fait sur celle de son ami, Qāsim Ḥalabī, le vendredi 14 *muḥarram* 814/8 mai 1411 ; il fut exaucé le vendredi suivant, SAḪĀWĪ, *Ḍawʾ lāmiʿ*, Le Caire, 1353/1934-1355/1936, VI, p. 178. IBN AL-ĠAWZĪ, *Manāqib al-imām Aḥmad b. Ḥanbal*, p. 411, énumère quelques personnages célèbres qui eurent le privilège de mourir le vendredi : ʿUṯmān b. ʿAffān, ʿAlī (poignardé le vendredi et mort le dimanche), son fils, Ḥusayn, et nombre de traditionnistes notamment al-ʿAbbās b. ʿAbd al-Muṭṭalib, Ḥasan al-Baṣrī, Ibn Sīrīn et Aḥmad b. Ḥanbal.

(2) IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 33.

(3) MAQRĪZĪ, *op. cit.*, II, p. 441.

mot qu'elle prononça *(raḥma)* est le premier que l'on retrouve dans l'inscription ayyoubide gravée sur l'imposte de bois, souvenir de l'épitaphe de la défunte (1).

Sa date de mort (ramadan 208/janvier 825) est le seul élément de sa biographie sur lequel les sources sont unanimes.

Son époux voulut emporter sa dépouille à Médine pour l'ensevelir dans le cimetière d'al-Baqī', mais la population de Fusṭāṭ sollicita la faveur de posséder son corps, qui appartenait à la cité par sa mort. Elle fut alors ensevelie dans la fosse qu'elle avait progressivement creusée.

Ainsi la ville acquit une source de bénédiction *(baraka)* dont elle devait bientôt s'enorgueillir. Ce récit qui hante fidèlement les biographes de Nafīsa, des premiers aux derniers (2), contredit formellement, d'une part, la version suivant laquelle elle avait élu sépulture dans sa demeure (3). D'autre part, comment attribuer l'initiative d'un transfert de dépouille à un personnage aussi renommé pour sa piété et sa science religieuse qu'Isḥāq al-Mu'taman? Le droit musulman, sunnite et chi'ite, se montre généralement hostile aux translations des cadavres (4). Projet, du reste, vain : le corps de Nafīsa aurait été entièrement décomposé avant de gagner le cimetière béni auquel il devait

(1) G. Wiet, *CIA, Égypte, II*, p. 34.

(2) V. par ex. Ibn Zūlāq, *Faḍā'il*, fol. 193 r° ; Ibn 'Uṯmān, *op. cit.*, fol. 24 r° ; Ibn Ḫallikān, *op. cit.*, V, p. 424 ; Ibn 'Ayn al-Fuḍalā', *op. cit.*, fol. 8 v° ; Ibn al-Zayyāt, *op. cit.*, p. 33 ; Maqrīzī, *op. cit.*, II, p. 441 ; Saḫāwī, *op. cit.*, pp. 128-129 ; Suyūṭī, *op. cit.*, I, p. 511.

(3) Comme l'avait déjà souligné R. Strothmann, *EI*, III, p. 883 *(Nafīsa)*.

(4) V. par ex. l'attitude des Ḥanafites dans Saraḫsī, *Šarḥ al-siyar al-kabīr* Hyderabad, 1335-1336 H., I, p. 157. Le chāfi'ite Nawawī, *Minhāǧ al-ṭālibīn*, éd. et trad. L. W. C. Van den Berg, Batavia, 1882-1884, I, pp. 226-227, ne connaît qu'une exception : si le décès a lieu dans le voisinage de La Mekke, de Médine ou de Jérusalem, il est permis de transférer la dépouille dans l'une de ces villes saintes ; v. aussi les digressions de Ramlī, *Nihāyat al-muḥtāǧ*, Le Caire, 1357/1938, III, p. 37. Quelques mālikites se sont montrés plus tolérants : pour Ḫalīl b. Isḥāq, *Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l'imâm Mâlek*, trad. G. H. Bousquet, Alger, 1956, I, p. 101, il est licite de « faire une translation de cadavre avant, ou après les funérailles, même d'un lieu inhabité à un lieu habité, si cela ne diminue pas le respect qu'on lui doit ». Les chi'ites réprouvent également le transfert des dépouilles : Qāḍī Nu'mān, *Da'ā'im al-islām*, I, p. 238, invoque une tradition mise dans la bouche de 'Alī interdisant la translation des cadavres, à l'exemple des juifs qui portent leurs morts à Jérusalem.

être confié : plus de 1.600 kilomètres séparent Birkat al-ḥāǧǧ, gare des caravanes, et La Mekke (1) ; encore plus Médine. La caravane parcourant environ 35 kilomètres par jour (2), la durée du voyage excédait donc 45 jours.

Que devint sa famille? Suivant une tradition recueillie par al-Quḍā'ī (3), Isḥāq, et ses deux enfants, rentrèrent à Médine : ils devaient être inhumés dans le cimetière d'al-Baqī'. Cependant suivant une version plus tardive mais également digne de foi (4), il laissa la vie en Égypte à une date inconnue. Si cette information est exacte, l'emplacement précis de sa sépulture a dû vite tomber dans l'oubli. Cependant des ignorants devaient prétendre qu'il reposait au pied de la Citadelle, au lieu dit Bayn al-'Arūsatayn (5).

Telle est la légende artificielle que l'on racontait aux fidèles de la sainte. De ces éléments inventés pour les besoins de la propagande et pour émouvoir les pèlerins qui ne pouvaient se résigner au silence de la tradition, seuls quelques-uns méritent d'être retenus : sa généalogie, son mariage avec Isḥāq al-Mu'taman, sa venue en Égypte et sa date de mort.

Mais si les légendes que les siècles lui ont tissée ont tellement défiguré sa personnalité qu'elle ne présente plus de caractère historique, en revanche, elles permettent de comprendre, d'une part, la conception des musulmans de la sainte (6), et de l'autre, sa gloire posthume.

(A suivre)

Yūsuf RĀĠIB
(Paris)

(1) D'après les calculs de J. JOMIER, *Le Maḥmal, PIFAO*, Le Caire, 1953, p. 204.
(2) M. LOMBARD, *Les métaux dans l'ancien monde du V^e au XI^e siecle*, Paris-La Haye, 1974, p. 224.
(3) IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, pp. 34, 278.
(4) IBN ḤAĞAR, *Tahḏīb al-tahḏīb*, I, p. 229, n° 424.
(5) IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 278, reproduit cette tradition en la récusant.
(6) Comme l'avait justement souligné I. GOLDZIHER, *Muhammedanische Studien*, II, p. 303 ; *Muslim Studies*, II, p. 277.

SOME NOTES ON NON-ISMĀʿĪLĪ SHIISM IN THE MAGHRIB

Qāḍī al-Nuʿmān, the founder of Ismāʿīlī *fiqh*, in the extant fragment of his *K. al-īḍāḥ* quoted twice the *Kutub* of a certain Abu l-Ḥasan (or Abu l-Ḥusayn) ʿAlī b. al-Ḥusayn b. Warsand al-Bajalī. When first trying to identify this author for an article on *The Sources of Ismāʿīlī Law*, (1) I was unable to find any information about him. He and his « *Books* » appear to be completely unknown in the Shīʿī biographical and bibliographical literature. It is mainly references of the Arab geographers which make it possible now to identify him as the founder of a Shīʿī *madhhab* in the Maghrib.

Ibn Ḥawqal, writing ca. 378/988, mentions that the people of the extreme Sūs in the western Maghrib were partly Mālikī Sunnīs and partly Mūsawī Shīʿīs who cut the line of imāms after Mūsā (al-Kāẓim) b. Jaʿfar and belonged to the followers of ʿAlī b. Warsand. The two factions fought constantly with each other, but nevertheless shared the congregational mosque in the town where each one would pray ten prayers in turns. (2) Ibn Ḥawqal does not name the town where the two groups met. As will soon become evident, it is most likely that Tārūdānt, at this time becoming the chief city of the Sūs, is meant.

(1) *JNES* XXV (1976, pp. 29ff. The *Kutub* of Ibn Warsand are mentioned on p. 39, no. 19.

(2) Ibn Ḥawqal, *K. ṣūrat al-arḍ*, ed. K. H. Kramers, pp. 91f.

The same sect is next described in somewhat different terms by Ibn Ḥazm (d. 456/1064) in his *K. al-fiṣal fi l-milal wal-ahwā' wa l-niḥal.* He states that it was known as the Bajaliyya after al-Ḥasan b. 'Alī b. Warsand al-Bajalī, who was of the people of Nafṭa in the district of Qafṣa and Qasṭīliya in Ifrīqiya. This al-Ḥasan had come to the Sūs in the country of the Maṣmūda and had seduced the people and the Idrīsid amīr of the Sūs, Aḥmad b. Idrīs b. Yaḥyā b. Idrīs, (1) to adopt his heresy. The Bajaliyya were numerous in the environs of the capital of the Sūs and held that the imāmate belonged to the descendants of al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī Ṭālib to the exclusion of the descendants of his brother al-Ḥusayn (2). A note in one of the manuscripts of Ibn Ḥazm's book adds that the sect was conquered and exterminated by the Almoravid leader 'Abd Allāh b.Yāsīn. (3) This information is supported by the account of Ibn Abī Zar' about the conquest of Tārūdānt by the Almoravid army under Abū Bakr b. 'Umar and 'Abd Allāh b. Yāsīn in 458/1066. There was, Ibn Abī Zar' states, a group of Shī'īs *(rawāfiḍ)* living in Tārūdānt who were called the Bajaliyya after a certain 'Alī b. 'Abd Allāh al-Bajalī who had come to the Sūs in the time of 'Ubayd Allāh, the first Fāṭimid caliph, and had spread his doctrine there. As Abū Bakr and Ibn Yāsīn after some fighting took the town by force, many of the sectarians were killed and their property was confiscated and distributed among the Almoravids as booty. The rest of them accepted the Sunna. (4)

The success of the Almoravids in extinguishing the heresy does not appear to have been so complete as these reports suggest. For both Abū 'Ubayd al-Bakrī and al-Idrīsī later mention the sect as still flourishing. Al-Bakrī, writing ca. 460/1068,

(1) The latter Idrīs must be Idrīs II, only son of the founder of the Idrīsid dynasty, Idrīs I. In the edition of Ibn Ḥazm's *K. al-fiṣal*, Cairo 1964, V 25, Idrīs I is omitted in the further genealogy back to 'Ali b. Abī Ṭālib. For *al-Ḥusayn* read *al-Ḥasan.*

(2) Ibn Ḥazm, *K. al-fiṣal*, V 23. For '*al-N-ḥ-liyya* and *al-N-ḥ-lī* read *al-Bajaliyya* and *al-Bajalī.* Cf. I. Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Ḥazm", *JAOS* XXVIII (1907), 54, XXIX (1908), 75f.

(3) Cf. Friedlaender, *JAOS* XXVIII, 55 n. 1.

(4) Ibn Abī Zar', *Rawḍ al-qirṭās*, ed. C. H. Tornberg, Uppsala 1834, p. 82.

provides the most detailed account about it. He states that the whole tribe of the Banū Lamās in the region of Tāzrārt were Shīʿīs and known as the Bajaliyyūn. They were converted to their heresy by one Muḥammad b. Warsand, a Bajalī from Nafṭa in Qasṭīliya who had settled among them before the mission of the Fāṭimid *dāʿī* Abū ʿAbd Allāh al-Shīʿī in Ifrīqiya, i.e. before 280/893. Al-Bakrī adds some details about their heretical practices. Repeating the assertion of Ibn Ḥazm that they restricted the imāmate to the descendants of al-Ḥasan, he mentions the Idrīsid Abu l-Qāsim Idrīs b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Idrīs as their former lord. (1)

Finally al-Idrīsī, writing ca. 548/1154, mentions that the people of the capital of the Sūs, Tārūdānt, were Mālikīs while the people of the second major town, Tiyūywīn, located a day's trip from Tārūdānt, adhered to the *madhhab* of Mūsā b. Jaʿfar. (2) Al-Idrīsī's description of the two religious factions and their quarrels appears to be influenced by the account of Ibn Ḥawqal. But his additional geographical information indicates that he also relied on recent information about the region. It appears that the Bajaliyya, while suppressed in Tārūdānt after the Almoravid conquest, continued to thrive in another town which they may have founded after their expulsion from the capital of the Sūs. They survived until al-Idrīsī's own time, i.e. the time of the rise of the Almohad movement which, originating among the Maṣmūda in the

(1) Al-Bakrī, *al-Mughrib*, ed. de Slane, Algiers 1857, p. 161. Cf. the partial translation and discussion by M. Talbi, *L'Émirat Aghlabide*, Paris 1966, pp. 571-3.

(2) Al-Idrīsī, *Description de l'Afrique septentrionale et saharienne*, ed. H. Pérès, Algiers 1957, p. 39. Tiyūywīn has been identified by E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Algiers 1924, p. 47 n. 6, with Tiyūmatīn, the town of Darʿa in al-Bakrī's description. This identification was accepted by J. Bosch Vila, *Los Almoravides*, Tetuan 1956, p. 68 n. 13. It is, however, incompatible with al-Idrīsī's statements that Tiyūywīn was a town of the Sūs and located at a distance of one day's trip from Tārūdānt. Tiyūmatīn, the town of Darʿa, was located far to the east in the Darʿa valley, a trip of four to six days from Tārūdānt. Al-Idrīsī does not specify in what direction Tiyūywīn was located relative to Tārūdānt. As he discusses Tārūdānt first, moving from east to west, it seems likely that Tiyūywīn was located west of Tārūdānt in the Sūs valley. This would agree with the location of the sect in al-Bakrī's description of the route from Aghmāt to Ījlī.

Anti-Atlas and the Sūs, probably put an end to the heresy. Ibn Tūmart's claim to be the Mahdī and the impeccable *(maʿṣum)* imām of ʿAlid descent may well have aided him in gaining the allegiance of the Shīʿī sectarians.

Qāḍī al-Nuʿmān's references to the *Books* of ʿAlī b. Warsand offer some precious information about the origins and character of this Shīʿī sect. Their text may be quoted here *in extenso* :

Fol. 48r: (1) *Fī kutubi Abī l-Ḥusayn ʿAlī b. Farsand* (sic) *riwāyatuhu ʿan al-Ḥusayn ʿan Luʾluʾ ʿan Bishr ʿan Abī Jaʿfar Muḥammad b. ʿAlī ʿalayhi l-salām qāla asqaṭa ʿUmaru min al-adhāni ḥayya ʿalā khayri l-ʿamal, fa-nahāhu ʿAliyyun fa-lam yantahi.*

Fol. 54r-v *Fa-fī kutubi Abī l-Ḥasan ʿAlī b. al-Ḥusayn b. Warsand al-Bajalī riwāyatuhu ʿan Aḥmad b. Ibrāhīm b. ʿAlī b. Yaqṭīn ʿan ʿAbd Allāh b. Musā b. Jaʿfar annahu qāla wa-lā tadaʿi l-adhāna fī l-ṣubḥi wa l-maghribi.*

The *isnād* of the first tradition contains four transmitters from Ibn Warsand back to Imam Muḥammad al-Bāqir (d. ca. 115/733). As only their personal names are mentioned, it is impossible to identify them. That the Bajaliyya in the extreme Sūs used the Shīʿī formula *ḥayya ʿalā khayri l-ʿamal*, whose legitimacy the tradition affirms, in the call to prayer, is reported by al-Bakrī. (2) In the *isnād* of the second tradition, Aḥmad b. Ibrāhīm b. ʿAlī b. Yaqṭīn is named as the final transmitter from whom Ibn Warsand heard it. ʿAlī b. Yaqṭīn was a prominent Kūfan Shīʿī living in Baghdad and serving the ʿAbbāsids. He transmitted from Imams Jaʿfar al-Ṣādiq and Mūsā al-Kāẓim and died in 182/798. (3) Neither a son

(1) Reference is to the manuscript of the fragment of Qāḍī al-Nuʿmān's *K. al-īḍāḥ* of the University Library of Tübingen. The statement in my former article, *JNES* XXXV, p. 29, that a second manuscript of the same fragment is in possession of Professor Abbas Hamdani has to be corrected. In further correspondance with Professor Hamdani it has become evident that the Tübingen ms. is the one formerly belonging to the Hamdani collection. Thus no other manuscript of the work is known at present.

(2) Al-Bakrī, p. 161.

(3) Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, ed. G. Flügel, p. 224; al-Najāshī, *K. al-rijāl*, Tehran n. d., p. 209; al-Ṭūsī, *Fihrist*, ed. A. Sprenger, Calcutta 1855, pp. 234f.

Ibrāhīm nor a grandson Aḥmad of him are mentioned in the Imāmī biographical literature. ʿAbd Allāh b. Mūsā b. Jaʿfar, from whom Aḥmad transmitted, is listed by al-Ṭūsī as a transmitter from his father, Imam Mūsā (d. 183/799) and from his brother, Imam ʿAlī al-Riḍā. (1) The *isnād* may well be incomplete and may originally have continued to Imams Muḥammad al-Bāqir, Jaʿfar, or Mūsā. If Mūsā was the author of the statement, Qāḍī al-Nuʿmān no doubt omitted his mention intentionally as he never quoted any of the Imams of the Twelver Shīʿa after Jaʿfar as religious authorities. (2) As the *isnād* stands now, ʿAbd Allāh b. Mūsā appears as the author of the statement. Qāḍī al-Nuʿmān could have accepted his statement as partially authoritative just as he accepted the statements of various Zaydī ʿAlids. (3) But it is doubtful whether Ibn Warsand who, according to Ibn Ḥawqal, considered Mūsā as the last Imam would have accepted a statement of his son ʿAbd Allāh as authoritative. It is thus not unlikely that the statement was originally ascribed to Imam Mūsā.

On the basis of the length of the two *isnāds* of ʿAlī b. Warsand, four transmitters from Imam Muḥammad al-Bāqir and two transmitters from Imam Mūsā, it may be safely assumed that he flourished sometime in the first half of the 3rd/9th century. It is also likely that he heard the traditions which he collected in his *Books* in the east, in ʿIrāq. Nothing certain can be said about his origin. The *nisba* al-Bajalī, probably referring to the Arab tribe of Bajīla, is very common among Kūfan Shīʿī traditionists of the time. The name Warsand, (4) on the other hand, would seem to point to a non-Arab, quite likely Berber origin. In his later life ʿAlī b. Warsand evidently lived and

(1) Al-Ṭūsī, *Rijāl*, ed. Muḥ. Ṣādiq Āl Baḥr al-ʿulūm, Najaf 1381/1961, pp. 353, 379.

(2) *JNES* XXXV, p. 30.

(3) *JNES* XXXV, pp. 31f.

(4) In the mss. of the sources, the spelling of the names varies considerably. Besides the variation of *sīn* with *ṣād*, the letter *nūn* is in some instances replaced by *tā'* or *yā'*. Cf. Talbi, *L'Émirat Aghlabide*, p. 571 n. 3. In the manuscript of the fragment of the *K. al-īḍāḥ*, the *nūn* could in one place also be read as *tā'*. The reading Warsand has been adopted here as the most common one in the sources.

taught in Nafṭa in Qasṭīliya, for it is with this town that the family was regularly associated. The origins of Shiism in Nafṭa were, however, earlier if the account of Qāḍī al-Nuʿmān in his *K. iftitāḥ al-daʿwa* can be trusted. According to him, Shiism was introduced in Nafṭa by merchants trading with Marmājanna, near which town a *dāʿī* of Imam Jaʿfar named Abū Sufyān had settled in 145/762 and where he had won numerous followers. (1)

ʿAlī b. al-Ḥusayn b. Warsand, as the author of a corpus of Shīʿī legal traditions, was the founder of the doctrine of the Bajaliyya sect. It is in this sense that Ibn Ḥawqal speaks of the sectarians in the extreme Sūs as followers of ʿAlī b. Warsand. But he apparently did not himself spread his teaching there. On the identity of the missionary who came to settle among the people of the Sūs and converted them, Ibn Ḥazm, al-Bakrī and Ibn Abī Zarʿ provide sharply divergent information. A thorough investigation of their accounts is necessary in order to assess their relative merit.

The account of Ibn Abī Zarʿ appears the least reliable. By the ʿAlī b. ʿAbd Allāh al-Bajalī whom he mentions, ʿAlī b. Warsand himself is most likely meant. But the name of ʿAlī's father was al-Ḥusayn, not ʿAbd Allāh. Moreover, ʿAlī b. Warsand must have died long before the age of ʿUbayd Allāh al-Mahdī, under whose reign (297/909-322/934) Ibn Abī Zarʿ places his missionary activity in the Sūs. Ibn Abī Zar's account thus merely seems to confirm that ʿAlī b. Warsand al-Bajalī was the founder of the doctrine of the Bajaliyya and to indicate that the conversion of the people of the Sūs took place long after his time.

(1) Cf. Qāḍī al-Nuʿmān's account of the activity of the *dāʿīs* Abū Sufyān and al-Ḥulwānī in his *Iftitāḥ al-daʿwa*, ed. Wadād al-Qāḍī, Beirut 1970, pp. 54ff. The account has been analyzed by M. Talbi, *L'Émirat Aghlabide*, pp. 574ff. It is interesting to note that Qāḍī al-Nuʿmān chose to ignore ʿAlī b. Warsand in his *Iftitāḥ al-daʿwa*. He was evidently interested in showing that pre-Fāṭimid Shiism was introduced by missionaries of Imam Jaʿfar, recognized by the Ismāʿīlīs, and to minimize the role of Mūsawī Shiism which was a heresy for him. There is, on the other hand, no trace of any role of Abū Sufyān and al-Ḥulwānī in the transmission of Shīʿī *ḥadīth* in the fragment of the *K. al-īḍāḥ*.

According to Ibn Ḥazm, the missionary rather was al-Ḥasan b. ʿAlī b. Warsand, most likely a son of the author of the *Books*. His activity thus can be roughly dated around the middle of the 3rd/9th century. A problem arises, however, from Ibn Ḥazm's statement that the ʿAlid ruler of the Sūs converted by the missionary was Aḥmad b. Idrīs b. Yaḥyā b. Idrīs (II). Unfortunately, very little is known about the Idrīsid dynasties in southern Morocco. The descendants of Yaḥyā b. Idrīs are, however, nowhere else in the sources associated with the rule of any part of the Sūs. Rather, they are regularly described as the rulers of the town of Darʿa, named as Tiyūmatīn by al-Bakrī, a four days' trip east of the country of the Sūs. Al-Yaʿqūbī, writing in 278/891, states that Darʿa belonged to Yaḥyā b. Idrīs, no doubt meaning that in his time it was ruled by his descendants. (1) Al-Bakrī names ʿAlī b. Aḥmad b. Idrīs b. Yaḥyā b. Idrīs, i.e. the son of the ʿAlid converted by al-Ḥasan b. ʿAlī b. Warsand, as a former ruler of Darʿa without any indication as to the time of his rule. (2) ʿAlī's son Aḥmad, too, is mentioned in Ibn Ḥazm's *Jamharat ansāb al-ʿArab* as ruler of Darʿa *(ṣāḥib Darʿa)*. (3) It is most likely that Aḥmad b. Idrīs b. Yaḥyā also ruled in Darʿa and not in the Sūs. Ibn Ḥazm's account seems to refer to an earlier phase of the missionary activity of the Banū Warsand, though there is no evidence that a Shīʿī community of any significance survived in the region of Darʿa later. Al-Ḥasan b. ʿAlī b. Warsand may

(1) Al-Yaʿqūbī, *Buldān*, ed. M. J. de Goeje, p. 359. The text of al-Yaʿqūbī appears to be in disorder in this passage. As it reads now, the town of Darʿa which is identified for the same time by al-Bakrī (p. 155) as Tiyūmatīn is named Tāmdalt. The latter town was located according to al-Bakrī (p. 163) at a distance of a six day's trip west of Tiyūmatīn. The location of Tāmdalt has been definitely established, cf. V. Monteil, *Tāmdult*, in *Hespéris* XXXIII (1946), 398f. In the text of al-Yaʿqūbī, the name of Tāmdalt should probably be placed after the words *li-Yaḥyā b. Idrīs al-ʿAlawī*, where it would form a section heading for the following text.

Alter the death of Idrīs II in 213/828, Yaḥyā b. Idrīs was at first, according to al-Bakrī (p. 124), given the town and region of Dāy and, according to Ibn Abī Zarʿ (p. 28), the towns of al-Baṣra, Aṣīlā, and al-ʿArāyish. Most likely he later moved south to Darʿa.

(2) Al-Bakrī, p. 155f.

(3) Ibn Ḥazm, *Jamharat ansāb al-ʿArab*, ed. E. Lévi-Provençal, p. 45.

never have settled in the Sūs or at least did not play a major role in the conversion of the people there. This may explain why al-Bakrī names a different member of the family, Muḥammad b. Warsand, as the missionary of the Sūs, unfortunately without giving details of his genealogy. As the conversion of the Sūs probably took place somewhat later than al-Ḥasan b. ʿAlī b. Warsand's activity in Darʿa, but still, according to al-Bakrī's account, before 280/893, this Muḥammad could well be the son of the latter. The ʿAlid whom al-Bakrī names as the former lord of the sectarians in the Sūs, Idrīs b. Muḥammad b. Jaʿfar b. ʿAbd Allāh b. Idrīs (II), is not mentioned elsewhere. His ancestor ʿAbd Allāh b. Idrīs, however, is known to have been buried near Ijlī, the early capital of the Sūs, (1) and his descendants were ruling there in the time of al-Yaʿqūbī. (2) Al-Bakrī does not state unambiguously that he was a contemporary of Muḥammad b. Warsand, though this seems likely. It is evident, in any case, that Muḥammad b. Warsand was active teaching in the Sūs.

Ibn ʿIdhārī notes the death of a scholar from Qasṭīliya, Muḥammad b. al-Ḥasan, known as Ibn Warsand, in the year 296/908-9. (3) Chronologically, he could well be a grandson

(1) Al-Bakrī, p. 162.

(2) Al-Yaʿqūbī, p. 359. It is not impossible, though unimportant in the present context, that instead of *ʿAbd Allāh*, *ʿUbayd Allāh* should be read. ʿUbayd Allāh b. Idrīs II and his descendants also lived in the Sūs area, and there may be some confusion in the sources between members of the two families resulting from the similarity of the two names in the Arabic script. Al-Bakrī and other sources affirm that the town of Tāmdalt was founded by ʿAbd Allāh b. Idrīs (al-Bakrī, p. 163; al-Yaʿqūbī, p. 359; the founder of Tāmdalt is called ʿUbayd Allāh b. Idrīs in the *Manāhij al-fikar* of Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kutubī who, however, names the founder of Ijlī also ʿUbayd Allāh b. Idrīs, cf. Fagnan, *Extraits inédits*, p. 47). On the other hand, Ibn Ḥazm mentions ʿUbayd Allāh b. Muḥammad b. ʿUbayd Allāh b. Idrīs II as the ruler of Tāmdalt fighting with his cousin al-Ḥasan b. Jaʿfar b. ʿUbayd Allāh b. Idrīs II over the possession of the town (*Jamhara*, p. 46). Al-Bakrī, moreover, names a Ḥamza b. Jaʿfar b. ʿUbayd Allāh b. Idrīs as the ruler of Nafīs in the Sūs (al-Bakrī, p. 160). This Ḥamza b. Jaʿfar and al-Ḥasan b. Jaʿfar would be uncles of Idrīs b. Muḥammad b. Jaʿfar, the lord of the Bajaliyya, if he were a descendant of ʿUbayd Allāh b. Idrīs II rather than of ʿAbd Allāh. No other descendants of ʿAbd Allāh are named in the sources.

(3) Ibn ʿIdhārī, *al-Bayān al-mughrib*, ed. G. S. Colin and E. Lévi-Provençal, I 155.

of ʿAlī b. Warsand. Should he be identical with al-Bakrī's Muḥammad b. Warsand? It is tempting to think so, but there is no definite evidence. He is not mentioned in the Mālikī *ṭabaqāt* works and thus presumably did not belong to the Mālikī school. The family of Ibn Warsand evidently maintained its ties with Nafṭa, and Muḥammad b. al-Ḥasan, if he was associated with the missionary activity in the Sūs, may well have returned to the home country of the family before his death.

Nafṭa evidently harbored a sizable Shīʿī community in this period. Al-Bakrī even states, probably referring to the early Fāṭimid age, that all the people of Nafṭa were Shīʿīs and that the town was therefore called the « Little Kūfa » (Kūfa *al-ṣughrā*). (1) This is no doubt an exaggeration, for Ibn Ḥawqal, who traveled in the region in the years 336-40/947-51, states that Ibāḍī and Wahbī Khārijism predominated in the town and the whole area. (2) Concerning the pre-Fāṭimid age, Abu l-ʿArab mentioned in his *Ṭabaqāt* a scholar from Nafṭa, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. al-Ḥasan, describing him as a moderate Shīʿī who died in 294/906-7. (3) Under the reign of the first Fāṭimid caliph, al-Mahdī, there is mention of a qāḍī from Nafṭa, Muḥammad b. ʿImrān al-Nafṭī. He was first qāḍī of Ṭarābulus and in 311/923 was appointed qāḍī of

(1) Al-Bakrī, p. 75. Al-Bakrī's source is here presumably Muḥammad b. Yūsuf al-Warrāq who lived in al-Qayrawān during the Fāṭimid reign before settling in Cordova under al-Ḥakam II (350/961-366/976).

(2) Ibn Ḥawqal, p. 96.

(3) Abu l-ʿArab, quoted by al-Wazīr al-Sarrāj, *al-Ḥulal al-sundusiyya*, as reported by Talbi, *L'Émirat Aghlabide*, p. 570. The work of al-Sarrāj was not available to me. It cannot be entirely excluded that this Muḥammad b. al-Ḥasan is identical with Muḥammad b. al-Ḥasan b. Warsand, as the death dates given for them differ by only two years. In this case, the identity of the missionary in the Sūs mentioned by al-Bakrī with Muḥammad b. al-Ḥasan b. Warsand would appear unlikely as this Muḥammad b. al-Ḥasan, according to Abu l-ʿArab, studied in al-Qayrawān and "never said anything evil of any Companion", quite in contrast to what al-Bakrī reports about the *dāʿī* Muḥammad b. Warsand. On the other hand, Muḥammad b. al-Ḥasan b. Warsand according to Ibn ʿIdhārī studied abroad *(kānat lahu riḥlatun wa-samāʿun min al-fuqahāʿ)*. Thus it seems more likely that the two are not identical.

al-Qayrawān. (1) A year later, in 312/924, he died. (2) He may well have been originally, before the rise of the Fāṭimids, a Shī'ī of the school of Ibn Warsand who then quickly joined the victorious Ismā'īlī cause.

Qāḍī al-Nu'mān's quotations from the *Kutub* of Ibn Warsand tend to corroberate the information of Ibn Ḥawqal, repeated by al-Idrīsī, that the Bajaliyya were Mūsawī Shī'īs. Imam Muḥammad al-Bāqir and 'Abd Allāh b. Mūsā, probably transmitting a statement of his father Mūsā al-Kāẓim, are quoted as religious authorities. The contention of Ibn Ḥazm and al-Bakrī that the Bajaliyya restricted the imāmate to the Ḥasanid descendants of 'Alī to the exclusion of the Ḥusaynids, is evidently mistaken and most likely based on a rationalization of the fact that the sectarians were ruled by descendants of the Ḥasanid Idrīs. (3) The Bajaliyya may have accorded these Idrīsids, with whom they appear closely associated in the accounts of Ibn Ḥazm and al-Bakrī, some religious position, perhaps even as deputies of the absent Imam Mūsā whose return as the Mahdī they expected. (4) But they cannot have recognized them as imāms. Their association with the sect seems to have outlasted the general disintegration of Idrīsid rule in Morocco in the first half of the 4th/10th century. For al-Maqdisī, writing ca. 378/988, states specifically that the Idrīsids were in control of the extreme Sūs. And his characterization of what he calls the « Idrīsid » *fiqh* doctrine there as being similar to the Fāṭimid Ismā'īlī doctrine leaves little room for doubt that the *madhhab* of the Bajaliyya is meant. (5)

(1) Ibn 'Idhārī, I 188.

(2) Ibn 'Idhārī, I 189.

(3) It is on this basis that Friedlaender held the information of Ibn Ḥazm and al-Bakrī to be reliable and rejected Ibn Ḥawqal's statement (*JAOS* XXIX, p. 75). M. Talbi, on the other hand, has argued in favor of the reliability of Ibn Ḥawqal's information (*L'Émirat Aghlabide*, p. 572 n. 2).

(4) According to al-Naubakhtī, *Firaq al-shī'a*, ed. H. Ritter, p. 68, a group of the followers of Mūsā b. Ja'far who expected his return as the Mahdī considered his son 'Alī al-Riḍā and his descendants as his lieutenants *(khulafā')*, rather than imāms. The Bajaliyya could have attributed a similar role to the Idrīsids in their midst.

(5) Al-Maqdisī, *Aḥsan al-taqāsīm*, ed. M. J. de Goeje, p. 238.

Yet it is also unlikely that the presence of the Idrīsids among the sect continued until its extinction.

The identification of 'Alī b. Warsand as a Maghribī Shī'ī scholar has interesting implications for Qāḍī al-Nu'mān's compilation of Ismā'īlī law in his *K. al-īḍāḥ*. It is now evident that he did not rely exclusively on Shī'ī books imported by the Fāṭimids and the Ismā'īlī *da'wa* from the east. There is indeed further confirmation of this fact. Ibn 'Idhārī under the year 310/922-3 reports the death of « Muḥammad b. Sallām b. Sayyār al-Barqī al-Hamdānī », who was learned in *fiqh* according to the doctrine of the Shī'a *(kāna mutafaqqihan 'alā madhhab al-shī'a)*. (1) He is obviously the same as the Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Sallām b. Sayyār al-Kūfī whose *Kutub* Qāḍī al-Nu'mān extensively quoted as his chief source of Zaydī legal traditions. (2) From Ibn 'Idhārī's notice it can be inferred that this Kūfan Zaydī scholar lived for some time in Barqa and later presumably moved to al-Qayrawān where he seems to have died. Qāḍī al-Nu'mān may well have been personally acquainted with him. It may thus legitimately be asked if some of the other authors of books quoted by al-Nu'mān who cannot be identified on the basis of the Shī'ī and other biographical sources were also pre-Fāṭimid Maghribī Shī'ī scholars or eastern Shī'ī immigrants. In the face of the dearth of information in the sources about pre-Fāṭimid Shiism in the Maghrib the question can only be raised in the hope that chance may permit the identification of one or the other of these authors in the future.

Wilferd MADELUNG
(Chicago)

(1) Ibn 'Idhārī, I 188. His second *nisba* is no doubt to be read *al-Hamdānī*, referring to the tribe of Hamdān, rather than *al-Hamadānī* as the edited text is vocalized.

(2) *JNES* XXXV, pp. 31, 35, 38.

LES THÈMES CHRÉTIENS CHEZ IBN SAB'ĪN ET LA QUESTION DE LA SPÉCIFICITÉ DE SA PENSÉE

Lors même que les chercheurs détaillent les différences de doctrine entre les diverses branches du *taṣawwuf*, ils admettent généralement que ce mot désigne une même forme de pensée qui aurait seulement évolué avec le temps. Plus encore, lorsque l'on parle du *taṣawwuf* andalou, on le considère comme englobé dans une même tendance n'ayant que des différences de degrés dans le radicalisme des thèses : panthéisme absolu pour la plus grande partie, panthéisme mitigé, etc. L'ampleur de l'œuvre d'Ibn 'Arabī, son immense influence sur la plus grande partie du territoire musulman, n'ont pas seulement conduit à le considérer comme donnant l'expression la plus achevée de la mystique islamique de son temps, mais même à en faire le porte-parole en la matière de son pays d'origine, voire à le concevoir comme le chef d'une école nommée « andalouse » sans autre précision.

Dès le XIVe siècle, Ibn Ḫaldūn (1) et Ibn al-Ḫaṭīb (2) se faisaient les échos d'une tradition distinguant les mystiques occidentaux en partisans de l'irradiation divine (*taǧallī* : Ibn al-'Arīf, Ibn Barraǧān, Ibn Qasī, Ibn 'Arabī) et partisans du monisme (*waḥda* : Ibn Sab'īn et Šuštarī notamment). Mais ils

(1) *Šifā' al-sā'il li-tahḏīb al-masā'il* (éd. I. A. Khalifé, *Mélanges de l'Univ. Saint-Joseph*, Beyrouth, 1958, pp. 1-192, et coll. *Recherches*, n° 11).

(2) *Rawḍat al-ta'rīf bi-l-ḥubb al-šarīf* (éd. 'Abd al-Qādir 'Aṭā', Le Caire, 1968).

ne poussaient pas plus loin l'analyse. Ibn Ḫaldūn lui-même les englobait tous finalement dans le groupe des partisans du monisme *(waḥdat al-wuǧūd)*, se contentant de désigner les seconds comme partisans du monisme absolu *(waḥda muṭlaqa)* (1).

Chez ce précurseur de la sociologie, on est étonné de voir l'analyse rester au niveau des notions. Ce n'est pourtant pas parce que le domaine de la spéculation lui apparaissait comme autonome ; on trouve dans ses œuvres des notations importantes sur l'incarnation sociologique de telle ou telle doctrine, mais seulement à propos de l'Afrique du Nord, où le lien entre tribus et confréries est fort. Pour l'Espagne musulmane, où il n'en a pas été de même, il a été visiblement dérouté. Son jugement sur Ibn Qasī et sur le mouvement des *Murīdīn*, qui selon lui échouèrent pour ne pas avoir eu l'appui de quelque groupe ethnique, est significatif. En fait, tout groupe social n'est pas donné d'emblée. Beaucoup sont informels et ne se rassemblent par exemple qu'autour d'une idéologie. C'est ce que l'on voit en Andalus avec la séparation de deux groupes de soufis, ayant des systèmes de relations individuelles distincts (2), et jouissant chacun d'un statut différent aux yeux de la tendance dominante dans l'Islam espagnol : malgré la coquetterie d'Ibn ʿArabī de se considérer comme incompris, la perspective à laquelle il adhérait a pu inquiéter par son aspect doctrinal mais a néanmoins été acceptée tant qu'elle n'avait pas d'implication politique immédiate, alors que celle d'Ibn Sabʿīn a d'emblée été rejetée, et a été persécutée par le pouvoir au fur et à mesure de la perte d'audience des Almohades (3).

En somme, sur ce point, Ibn Ḫaldūn a fait l'épreuve de la limitation de son système d'explication sociologique, ce qui l'a ramené au niveau des hérésiographes musulmans et à leur défaut fondamental, qui est de réduire les pensées à des « thèses », sans tenir compte du contexte de celles-ci. Ce contexte devait

(1) *Al-Muqqadima* (trad. V. Monteil : *Discours sur l'histoire universelle*, Beyrouth, t. III, 1968, pp. 1016-1019).

(2) Cf. notre art. *Une étude sociologique des mouvements religieux dans l'Espagne musulmane* (*Mél. Casa Velázquez*, 1972, pp. 279, 281-283).

(3) Cf. notre *Approche sociologique de l'Islam andalou (V^e/XI^e-VII^e/XIII^e siècles)* (à paraître) et *La pensée d'Ibn Tūmart* (*B.E.O.*, t. XXVII, 1974, p. 43).

par contre être beaucoup plus sensible aux contemporains, ce qui expliquerait la différence de traitement reçu par les diverses tendances. Inversement, l'éloignement dans l'espace et dans le temps a été cause de confusion.

Le principal disciple d'Ibn Sab'īn, Šuštarī, semble avoir favorisé cette confusion à son corps défendant. Pour sa part, il adhère à la doctrine de son maître et accepte tout son univers mental. Aussi ne peut-on les séparer et certaines critiques doctrinales qui ont été faites à Šuštarī au XVII^e siècle ne lui ont été adressées que parce que ses poèmes étaient très répandus tandis que les textes d'Ibn Sab'īn n'étaient guère lus, bien qu'en fait ce soit l'optique de ce dernier qui soit visée. Mais n'ayant pas sa formation philosophique, Šuštarī en a repris les thèses, non la démarche. D'où à la fois un adoucissement et une « mysticisation » plus poussée de la doctrine (1). S'ils n'en ont pas eu une conscience claire, les contemporains l'ont néanmoins senti confusément. Al-Ġubrīnī, qui écrit à Bougie à la fin du XIII^e siècle, mentionne bien Šuštarī comme soufi, mais non Ibn Sab'īn. Parlant de *ḥikma* à propos de tous deux (ce qu'il ne fait pas à propos d'Ibn 'Arabī), il qualifie le maître de *'ārif*, mais le disciple de *'ābid* (2). Ce dernier, en effet, insiste beaucoup plus sur les questions pratiques. Il témoigne à leur propos du même esprit que son maître, notamment par l'acceptation de l'héritage intellectuel almohade (3), mais les disciples égyptiens n'étaient pas en mesure de le saisir. D'où la formation dans ce pays d'une *ṭarīqa šuštarīya* distincte de la *sab'īnīya*, et axée essentiellement sur la pauvreté. Šuštarī, qui ne pouvait l'empêcher, le regrettait beaucoup et attribuait cette scission à une méconnaissance de la valeur d'Ibn Sab'īn, obligé de vivre éloigné à la Mecque (4).

Bien plus, les soufis égyptiens qui ont continué quelques temps à se réclamer de ce dernier, semblent bien s'être attachés

(1) Montrés par Massignon dans *Recherches sur Shushtari, poète andalou enterré à Damiette* (*Opera Minora*, Beyrouth, 1963, t. II, pp. 413-415).

(2) *'Unwān al-dirāya fī man 'urifa... bi-Biǧāya* (éd. Beyrouth, 1969, n^os 66 et 67).

(3) Cf. sa *Risāla Baġdādīya* (éd. M.-Th. Urvoy, *B.E.O.*, à paraître).

(4) Cf. Al-Ġubrīnī : *loc. cit.*

à sa personne sans approfondir sa pensée (1). C'est ce qui ressort du moins du commentaire que l'on possède du testament d'Ibn Sab'īn, commentaire tout imprégné de l'esprit d'Ibn 'Arabī (2). De même, le plus célèbre mystique sunnite du XVII^e siècle, 'Abd al-Ġanī al-Nābulsī (3) a-t-il beaucoup contribué à établir la confusion entre les diverses œuvres. Fortement influencé par Ibn 'Arabī, sans être de son niveau, ayant longuement étudié son œuvre (4), Nābulsī a en même temps adopté une attitude radicale par rapport au thème de la *waḥdat al-wuǧūd* (5), se rapprochant ainsi de la thèse principale des *sab'īnīya* sans abandonner l'esprit d'Ibn 'Arabī. Sa grande audience jusqu'à nos jours dans les milieux musulmans a achevé de consacrer la confusion déjà ébauchée avant même la disparition de la *ṭarīqa* d'Ibn Sab'īn.

Les mécanismes qui ont permis cette confusion sont décelables dans certaines situations limites, notamment à propos des rapports respectifs des diverses doctrines avec les religions non-islamiques. Le *Radd al-muftarī fī-l-ṭa'n 'alā-l-Šuštarī* de Nābulsī (6) est un texte dont l'argumentation nous paraît

(1) On remarquera le nombre d'Occidentaux dans l'*isnād* de la *ṭarīqa sab'īnīya* donnée par Massignon (*La passion de Hallāj*, nouv. éd., Paris 1975, t. III, p. 281).

(2) *'Ahd Ibn Sab'īn li-talāmīḏih* (éd. 'A. Badawī : *R.I.E.E.I. Madrid*, 1957, pp. 1-103 partie arabe. Commentaire : *Testamento de I. S. a sus discipulos*, *ibid.*, pp. 249-253 partie espagnole). Šuštarī connaissait l'œuvre d'Ibn 'Arabī puisque c'est sur un canevas de ce dernier qu'il a composé un *taḫmīs* sur Ḥallāǧ. Mais il y reste fidèle aux idées d'Ibn Sab'īn (cf. Massignon : *Passion...*, t. II, p. 440).

(3) Damas 1050/1641-1143/1731.

(4) Cf. Brockelmann : *G.A.L.*, t. II (1949), pp. 454-458, n^os 15, 37, 38, 43, 79 notamment et S. II (1938), pp. 473-476.

(5) Cf. son *Īḍāḥ al-maqṣūd min ma'nā waḥdat al-wuǧūd* (éd. Khalifé : *Al-Machriq*, 1953, n° 3, pp. 304-317), largement diffusé dans les milieux soufis damascains actuels (fascicule de 32 pp., *Maṭba'at al-'ilm*, Damas, 1389/1969).

(6) L'ouvrage est connu par plusieurs manuscrits vraisemblablement de qualité assez médiocre puisque Brockelmann a pu croire qu'il s'agissait de Sahl al-Tustarī (cf. n° 47 de son répertoire des œuvres de Nābulsī, *loc. cit.*). Nous l'avons connu d'abord par un manuscrit trouvé à Ḥama (ville conservatrice s'il en est) par M. D. Gril qui nous l'a aimablement communiqué. Confrontant par la suite ce texte récent (daté de 1304/1896) avec celui publié, sans précisions ni notes, par le P. Khalifé (*Al-Machriq*, 1960, n° 4, pp. 629-639), nous avons trouvé sa version préférable sur quelques points que nous signalons en note. Notre traduction omet du texte original 1) les formules stéréotypées (introduction, conclusion, bénédictions...), 2) la plupart des citations coraniques, remplacées par leurs références, 3) deux citations sans véritable rapport avec le contexte.

particulièrement significative à cet égard. Il a l'avantage de présenter les trois degrés successifs : attitude du maître envers le Christianisme, réponse du disciple à cette attitude, interprétation tardive par un tiers de cette réponse. Nābulsī commente, en effet, avec l'intention de la justifier auprès des soufis moyen-orientaux de son temps, une *qaṣīda* de Šuštarī (1) dans laquelle celui-ci se met en scène face à son *šayḫ* qui, lui-même, se fait le porte-parole de la symbolique liturgique chrétienne.

Qu'il s'agisse d'Ibn Sab'īn dans ce dernier rôle est souligné par Nābulsī lui-même. Il ne le nomme pas, mais il a rappelé dans l'incipit que Šuštarī était son disciple, en le qualifiant de *'ārif kāmil*, et il parle ensuite simplement « du » *šayḫ* de Šuštarī, dans son commentaire. Précision supplémentaire : il l'oppose explicitement aux maîtres šāḏilī que ce dernier avait suivis auparavant. A ce titre, le *Radd al-muftarī* semble bien nous donner plus d'information sur les rapports entre Ibn Sab'īn et le Christianisme que nous ne pourrions en obtenir par ailleurs. Pour être si catégorique dans son interprétation, Nābulsī a dû s'autoriser de textes perdus depuis, ou d'une tradition encore vivante à son époque. Des textes qui nous sont parvenus, nous pouvons néanmoins déduire qu'Ibn Sab'īn avait une bonne connaissance du Christianisme, mais aussi témoignait à son égard d'une compréhension, voire d'une sympathie rares en pays d'Islam, comme l'a reconnu 'A. Badawī (2). On ne peut lui opposer les *Réponses Siciliennes* telles que nous les connaissons aujourd'hui, car si Ibn Sab'īn en est bien l'auteur, comme le prouvent d'autres textes d'authenticité certaine, elles ont été visiblement remaniées. Notamment les passages de jactance ont été interpolés. Il est vraisemblable qu'à l'origine elles aient contenu une défense de l'appartenance à la communauté islamique, et peut-être quelques remarques critiques envers le monachisme (3). Si même les diatribes étaient authentiques,

(1) Elle se trouve aux pp. 58-63 de l'éd. du *Dīwān al-Šuštarī* par 'A. S. al-Naššār (Alexandrie, 1960). C'est cette version que nous avons suivie, sauf sur les points qui commandent le commentaire, et que nous avons signalés en note. Nābulsī a lui-même omis les vers 21 et 24.

(2) *Ibn Sab'īn y la oración mental* (*R.I.E.E.I. Madrid*, 1956, pp. 131-135).

(3) Ed. S. Yaltkaya : *Correspondance philosophique avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen* (Istanbul-Paris, 1943 ; intr. H. Corbin).

elles s'expliqueraient aisément par le contexte polémique qui suscite automatiquement chez cet auteur une attitude hautaine caractéristique. Quand, par contre, ce contexte est absent, il ne se prive pas d'utiliser la doctrine chrétienne (et aussi la juive) ainsi que des citations de l'Évangile, à l'intérieur même du domaine de la vie religieuse (1).

Il s'agit d'une connaissance intellectuelle. La coupure entre hommes de religion andalous et les régions sous domination chrétienne était presque absolue ; il n'a sans doute jamais vu « vivre » des Chrétiens en Occident. De son côté Šuštarī n'a pu faire connaissance avec les communautés coptes qu'après son maître et indépendamment de lui, car il était déjà parti pour la Mecque au moment de son arrivée en Égypte. Il n'y a donc pas influence sur l'utilisation poétique faite par le disciple de ses visites des monastères du Moyen-Orient (2). Mais on peut penser que ces visites répondaient à l'enseignement du maître car, comme lui, Šuštarī n'est pas tenté par le syncrétisme et il marque nettement les différences, en particulier en vivant en *ribāṭ* à Damiette au moment des Croisades. Il y a donc à la fois un lien entre les optiques respectives des deux personnages et la distance qui sépare la connaissance intellectuelle de la vision poétique.

Cette distance, Šuštarī en est conscient, malgré son attachement passionné à son maître. Dans sa poésie, il la souligne par l'opposition entre d'une part le vin du calice, symbole de la manifestation divine, que lui présente son *šayḫ*, et de l'autre sa *ḫirqa*. De sorte que la scission qui s'est opérée entre adeptes d'Ibn Sab'īn et adeptes de Šuštarī, tout en étant déplorée par ce dernier, ne lui en est pas moins due en grande part. Il est en effet avant tout l'homme d'une pratique. Il évite les contro-

(1) Cf. sa *Risālat al-naṣīḥat aw al-nūrīya* (éd. 'A. Badawī, *R.I.E.E.I. Madrid*, 1956, pp. 1-45 partie arabe ; comment. esp. : *loc. cit.*).

(2) On pourrait faire l'hypothèse que cette connaissance des monastères datait de la période andalouse de Šuštarī où, jeune commerçant, il circulait dans la Péninsule ; mais ces thèmes ne semblent apparaître que dans ses poèmes orientaux (sur tout ceci, cf. 'A. S. al-Naššār : *Abū-l-Ḥasan al-Šuštarī, mistico andaluz y autor de zéjeles, y su influencia en el mundo musulman* ; *R.I.E.E.I. Madrid*, 1953, pp. 141 et 153).

verses doctrinales, et ses poésies sont rapidement admises un peu partout malgré les critiques qui, en fait, visent son maître à travers lui. S'il polémique, c'est précisément pour défendre la *ḥirqa*.

Perte du sens philosophique, vision poétique facilement assimilable au moyen des séances de *samā'*, insistance sur la pratique, tout cela ne suffisait pas pour édulcorer totalement la pensée des *sab'īnīya*. Dans un Islam désormais fermé sur lui-même et en même temps désireux de « récupérer » tout son passé, Nābulsī devait franchir le dernier degré et supprimer toute difficulté en la mettant au compte d'une expression en langage d'initié, permettant l'arbitraire le plus complet sinon dans l'interprétation des mots en eux-mêmes, liée à une tradition lexicale, du moins dans celle de l'attitude d'ensemble exprimée dans le poème.

Réfutation du calomniateur de Šuštarī par 'Abd al-Ġanī al-Nābulsī

[... La véritable religion est l'Islam ; réf. à Cor. II 130-133, III 67, et II 135] D'après cela, nous savons que les Prophètes et les Envoyés étaient tous dans la religion de l'Islam, laquelle est la religion de Dieu dans les cieux et sur la terre ; il n'y a pas d'autre religion. Après la mort des Prophètes et des Envoyés et l'extinction de leur siècle (1), Dieu a placé dans cette communauté muḥammadienne, pour chaque époque, des saints qui sont les héritiers des Prophètes passés pour les sciences divines et les vérités gnostiques, mais non pour celles des lois pratiques et des jugements formels qui comportent abrogation, changement ou altération.

Le *šayḫ* suprême Muḥy-l-Dīn Ibn al-'Arabī a dit : « le nombre des saints est le même que celui des Prophètes, et il n'y a pas de doute qu'il y ait, à chaque époque, 124.000 saints, ni plus ni moins : pour chaque Prophète un saint ». Dieu a sans doute établi cela comme une aide pour cette communauté, dans laquelle s'est accomplie la prophétie et le message puisqu'il n'y a ni

(1) Kh. : *'amrihim*.

prophète ni envoyé après notre Prophète Muḥammad ; mais les héritiers de ceux qui tenaient leur science de Dieu sont présents à toute époque, jusqu'au jour du jugement, et ils sont investis des qualités des Prophètes et des Envoyés, comme si ceux-ci n'avaient pas quitté cette communauté (et lui conservaient) leur assistance en tout lieu. Toutes les époques passées ont eu chacune un Prophète qui a servi la cause de Dieu auprès de ses contemporains en les dirigeant, les instruisant et les conduisant ; et de tous temps il y a eu dans cette communauté des héritiers de tous les Prophètes et les Envoyés pour servir la cause de Dieu auprès de leurs contemporains en servant les Prophètes dans l'obéissance et l'adoration du Seigneur des mondes. Nul doute qu'ils ne voient autant de mal que n'en ont vu avant eux les Prophètes de la part des entêtés et des infidèles, et qu'ils soient patients à leur exemple. Mais (en outre) leur position est obscure pour les non-initiés et les états des vrais saints sont équivoques (1) aux yeux de ceux qui leur sont étrangers, les ignorants et les révoltés (2) qui se montrent négligents (à leur égard) par excès de zèle (3), par manque de foi, par mauvaise intention ou par dessein hypocrite. C'est pour cela que nous avons écrit les vers suivants :

Oh négateurs ! vous serez brûlés au feu !
Vos intentions ont fait de vos actes des serpents.
Vous êtes restés aveugles devant ce que révèle le dessein ;
mais toute chose est en Dieu et les actes sont dans l'intention.

Certainement, c'est à nous, gens de l'Islam, que revient par priorité et par justice la totalité des Prophètes et des Envoyés, et nous seuls leur sommes apparentés, et aucune autre secte des infidèles [cit. de Cor. III 68]. Parmi les saints, (celui qui se rattache) à Adam (se rattache) à Muḥammad, et de même pour Noé, Idris, Abraham, Moïse, Jésus et ainsi de suite jusqu'au dernier des Prophètes mentionnés dans le Coran et même ceux qui n'y sont pas mentionnés [cit. de Cor. IV 164]. Celui qui se

(1) *Illabasat* (Kh. : *al-taṯabbut*).
(2) *ʿIṣāya* (forme dialectale syrienne) (Kh. : *ʿiṣāba*).
(3) *Al-ittiqād* (Kh. : *al-iftiqār*).

rattache à Muḥammad unit les qualités de tous les Prophètes, et on l'appelle le sceau du règne muḥammadien ; il est unique à chaque époque et ne saurait se multiplier, car il est le sceau des saints de son temps sur le cœur du sceau des Prophètes. Or si Dieu se manifeste à lui dans la vérité de Jésus (qui est aussi celle) de Muḥammad, dans ce cas sa langue est la *suryānīya*, c'est-à-dire (une langue) inintelligible, et son livre, descendu sur sa poitrine par la force (1) de l'inspiration et non par la révélation de la prophétie, est un livre en *suryānīya* dont le sens est évangélique. Lui-même est saint musulman, croyant, véridique dans son Islam et dans sa foi, et vrai (disciple) de Jésus et de Muḥammad. Sa sagesse est spirituelle : il respecte ses devoirs dans cette communauté islamique muḥammadienne quant aux actes, aux obéissances, à la croyance et aux états ; mais (il a reçu) une sorte de baptême chrétien dans la religion de Muḥammad. Cet état est celui de beaucoup de saints, que ce soit continuellement ou par intermittence comme pour le muḥammadien intégral. Celui-ci, en effet, l'a de temps en temps. Or, parmi les fils d'Israël, la vérité de Jésus a approuvé les jugements de la Thora concernant les actions visibles et a dévoilé les secrets de l'Évangile pour les secrets cachés qui ne font pas l'objet d'un texte. La langue qu'il s'est donnée est la *suryānīya*, car c'était la langue des fils d'Israël [cit. de Cor. XIV 4]. Lorsque l'Évangile a été traduit en arabe, ces termes évangéliques en *suryānīya* ont été arabisés : le couvent *(dayr)*, le moine *(rāhib)*, le patriarche *(baṭrīq)*, le diacre *(šammās)*, le prêtre *(qissīs)*, le vin *(ḫamr)*, le calice *(ka's)* et l'église *(kanīsa)*. Ces mots ne sont pas dans l'Évangile, mais s'y trouvent d'autres termes qui sont des secrets et des états divins gnostiques. Le serviteur (de Dieu) y est nommé ainsi de la même façon que, dans notre loi, il s'appelle « croyant », « musulman », « disciple », « adepte », voire « obédient » dans la mesure où il a des états divins cachés, et d'autre part « adorateur », « prosterné », « priant » s'il accomplit des actions précises et des gestes déterminés. S'il délaisse la nourriture, la boisson,

(1) *Bi-mulk* (Kh. : *bi-Makka*).

les relations conjugales de l'aube jusqu'à la nuit, avec la ferme intention de prier, on le dit « à jeun ». S'il va en pèlerinage à la Mecque, on l'appelle « pèlerin » et « visiteur » (du lieu sacré). Ainsi de suite. Et on l'appelle « diacre » *(šammās)* dans la mesure où il témoigne du soleil *(šams)* de l'éternité, « patriarche » dans la mesure où il sert les grands de sa communauté, « moine » pour sa crainte de la vérité du Puissant, « prêtre » pour son aptitude à la connaissance de l'Esprit (1) suprême. On utilise le terme « vin » pour exprimer les manifestations divines si le serviteur (de Dieu) en est digne, et « calice » pour (désigner) les images psychiques si elles sont adéquates à ce qui en est la source. On parle d'« église » *(kanīsa)* si les disciples s'y retirent *(iktanasahā)* à l'abri des poussières impures et (à cause de) sa pureté de toute souillure dans le comportement et le choix par la force et la puissance. Ainsi en est-il des termes, propos et expressions de l'Évangile inspiré par Dieu en *suryānīya.*

Quand la secte des Chrétiens s'exprime en ces termes et prétend s'y tenir, et expliquer littéralement leurs vérités (cachées), ils sont infidèles envers Dieu et tous ses Prophètes, même si, dans leurs prédications, ils se prétendent soumis et croyants en quelque prophète comme Jésus. En effet, Muḥammad a abrogé toutes ces religions. Néanmoins — nous l'avons vu — il n'en a abrogé que ce qui concerne les actes légaux. Quant aux professions de foi, il n'y a pas fait intervenir l'abrogation, et celui qui est infidèle, Dieu ne le guide pas vers la vérité [cit. de Cor. XVI 107]. Le fond de cette vérité suprême est que la nature de Jésus peut être invoquée par quelqu'un sans (2) pour autant qu'il soit infidèle. C'est l'une des règles et des secrets qui font que les saints, dans cette communauté, sont du même nombre que l'ensemble des Prophètes. La miséricorde (de Dieu) a établi des saints selon Jésus et Muḥammad, qui utilisent des vocables du véritable Évangile, à savoir le livre de Jésus ; il descend sur leur cœur par inspiration et non par révélation prophétique pour que ne (3) se perdent pas ces vérités et ne s'interrompent

(1) Mot non transcrit par Kh.
(2) Négation non transcrite par Kh.
(3) *Li'allā* (Kh. : *layl*^{an}).

pas ces subtilités [Cit. de Cor. XXXV 32]. Il n'est pas exclu que le Livre puisse descendre à nouveau par inspiration sur les cœurs des héritiers comme il est descendu la première fois par Révélation sur les cœurs des Prophètes. On rapporte au sujet d'Abū Yazīd al-Bisṭāmī, qui était pourtant un héritier authentique de Muḥammad, que le Coran est descendu sur sa poitrine par inspiration et que Dieu lui en a inspiré la totalité sans enseignement de la part de personne ; on dit qu'il n'est pas mort avant d'avoir récité par cœur le Coran verset par verset. Le šayh suprême Muḥy-l-Dīn Ibn al-'Arabī a dit, dans les *Fuṭūḥāt al-Makkīya*, au chapitre 329 : « le Coran est descendu sur le cœur de Muḥammad et depuis il ne cesse de descendre sur sa communnauté jusqu'au jour du jugement. Sa descente sur les cœurs se perpétue et ne s'épuise pas (1) ; elle est la Révélation continue. Ce sont les saints que le Prophète (utilise pour la) faire parvenir aux oreilles des hommes ».

Or Šuštarī était un partisan de cette conception. Il a utilisé dans son œuvre des vocables (tirés) de l' Évangile et il a suivi ces voies divines de Jésus. Il était muḥammadien, mais muḥammadien disciple de Jésus, de la façon qui a été dite. Son langage était arabe et muḥammadien car il était un langage divin, mais dans ce cas il était à la fois la *suryānīya* de Jésus et (un langage) muḥammadien, de la même façon que celui de Jésus était un langage divin en *suryānīya* et non pas arabe [Cit. de Cor. IV 171]. « Celui-là est Jésus, fils de Marie. Parole de vérité qu'ils révoquent en doute » (Cor. XIX 34) (2), indique que la querelle réside dans le fait que Jésus ait parlé en *suryānīya* : si un disciple de Muḥammad utilise ce langage d'après Jésus, son apparence continue à être celle de la *suryānīya*, car Dieu ne change pas sa parole. C'est des âmes que provient le changement, et les saints sont en dehors des lois des âmes parce qu'ils sont sous celles de leur Seigneur : « Soyez des maîtres selon ce que vous savez de l'Écriture et selon ce que vous étudiez » (Cor. III 79) (3),

(1) *Yablā* (Kh. : *yubālī*).

(2) Trad. Blachère.

(3) Trad. Blachère. Le mot *rabbānī*, traduit ici par « maître » et par M. Hamidullah « vrai dévôt » semble bien avoir pour Nābulsī le sens courant syrien de « divin, céleste ».

autrement dit : ne soyez pas soumis aux âmes, et les Chrétiens, qui ont été infidèles, y sont soumis et ne sont pas des maîtres. Ils ont détourné la parole et c'est pour cela qu'ayant reçu ce qu'ils ont su, ils lui ont été infidèles ; et ceux chez qui est venu Muḥammad, leur portant les vérités de l'Évangile et même davantage, ils ont été infidèles et négateurs, et ont suivi leurs âmes dans leur ignorance, leur perdition et leur perversité. Šuštarī (au contraire) était un maître, musulman, muḥammadien et disciple de Jésus. Les Musulmans ont la priorité envers Jésus fils de Marie sur les Chrétiens, car ils ont été infidèles envers sa part de vérité ; et s'ils ont ignoré et se sont entêtés, les Musulmans (par contre) ont été croyants envers lui et envers sa part de vérité. Il redescendra à la fin des temps pour les combattre au profit de notre communauté, les y engager et démentir leurs calomnies envers lui. Il les tuera ou ils se feront musulmans. Il tuera le cochon, brisera la croix et supprimera la capitation, comme il a été dit dans les récits véridiques.

Sois sûr, mon frère, que cette introduction te fera comprendre ce que nous allons dire de façon générale sur le sens du poème en question et qu'elle te résoudra, s'il plaît à Dieu, de nombreuses difficultés dans la parole des gens de Dieu, ceux qui croient en Lui et qu'Il guide vers la vérité.

Commentaire.

Quant au sens de ce poème, il est inestimable, tant est grande la ramification des vérités et l'interpénétration des signes. Mais nous n'en montrerons qu'un petit aspect et de façon approximative, selon l'inspiration du moment, le débordement (spirituel) de l'heure et l'assistance du Très-Saint.

« Montre-toi poli à la porte du couvent et ôte tes sandales,
salue les moines et arrête devant eux ta monture. »

C'est-à-dire que si, toi qui es sur la voie de Dieu, tu te présentes devant la nature muḥammadienne de Jésus, multiplie les politesses envers la Vérité Suprême, à la porte du couvent de l'éternité, à savoir la présence divine éternelle que verra l'initié après l'effacement du temps et de l'espace et la disparition de tout l'univers. « Oter ses sandales » = délaisser l'image psycho-

logique, symbolique et tangible. Le « salut aux moines » = le don de la paix aux hommes en état de peur et de terreur devant la formidable puissance divine. Il ne leur nie pas un seul de leurs états (spirituels) ou une seule de leurs paroles. Il les respecte comme ils sont.

« Magnifie le prêtre, si tu cherches une faveur,
et exalte le diacre, si tu veux t'élever. »

autrement dit, dans le couvent. C'est-à-dire que si tu te présentes à lui, tu respecteras et honoreras celui qui possède cette nature muḥammadienne de Jésus, et tu n'auras personne d'autre que lui à l'esprit. Ainsi a-t-on coutume de dire que le *šayḫ* au milieu de son groupe est comme le Prophète dans sa communauté, et quiconque lui dénie un de ses états (spirituels) est infidèle envers sa nature, sa situation et son exemple. Quant au diacre, il est inférieur au prêtre dans cette nature muḥammadienne de Jésus, et c'est dans ses retraites et ses déambulations qu'il perçoit les lumières qui en irradient.

« Voici les voix des diacres. Écoute leurs mélodies.
Je te préviens qu'elles font perdre la raison. »

Autrement dit : écoute de leur bouche la parole des initiés et de ceux qui sont dans la voie ; ils expliquent leurs sentiments et leurs vérités et ils rendent claires les connaissances savoureuses qui les mettent en extase. Méfie-toi qu'ils ne t'enlèvent à toi-même et ne te fassent sortir de ta raison, car tu seras attiré (non seulement) avec eux (mais encore) en eux.

« Ils y apparaissent comme des lunes ou des soleils levants,
faisant leurs processions avec des croix. Gare-toi d'être
]consumé. »

« Y » = dans le couvent. « Des lunes et des soleils » = eux-mêmes (1) sont des lunes de par leurs âmes et des soleils de par leurs esprits. « Les croix » (2) = l'image de leurs corps tués par les efforts vers Dieu sur la voie droite et crucifiés par la mortifi-

(1) *Hum* (Kh. : *ṣ.m.m.*).
(2) Mot non transcrit par Kh.

cation légale — on dit par exemple de Rābi'a al-'Adawīya qu'elle était, après tant d'efforts, comme une vieille outre usée et desséchée —.

« N'écoute surtout pas leur sagesse,
ne participe surtout pas à leurs réunions.
Si tu respectes cette condition avec sincérité
et ne romps aucun pacte ni engagement,
ils t'invoqueront comme prêtre et t'appelleront moine.
Ils te montreront les secrets et te féliciteront pour ton [action.
Ils te donneront la clé de l'église
dans laquelle se trouve l'image de Jésus sous l'aspect de]leurs moines. »

C'est-à-dire : garde-toi d'écouter la sagesse de ces initiés et d'agir en fonction de ce que tu en as entendu, car tu ne l'as pas entendue telle qu'elle est chez eux et tu ne la connais pas. Tu te perdrais (1) par elle car elle est muḥammadienne (mais en) *suryānīya*, alors que toi tu es muḥammadien arabe. Si tu respectes cette condition, si tu crois leur parole en fonction de leur savoir et si tu patientes envers eux jusqu'à ce que, avec leur aide, ce que tu as vu te soit clair par toi-même et sans interprétation ; si tu ne renies rien et es capable avec eux de patience ; tu auras alors atteint la perfection de cette attitude et de cette nature muḥammadienne de Jésus qui est la leur. Ils t'appelleront comme ils s'appellent entre eux. Ils te montreront leurs secrets et te donneront la clé de leur pénétration. Ils te feront comprendre les images qui manifestent dans leurs âmes la Vérité Divine. Ils les subliment selon l'ordre de Celui (2) qui n'a rien de semblable, et ils les comparent selon son ordre, car Il est l'Audiant et le Voyant — il s'agit de la comparaison légale telle que l'a enseignée Dieu car il a dit dans (le Coran) que sa gloire a un visage (ex. : « où que vous alliez, baisez le visage de Dieu »), une main (ex. : « la main de Dieu est sur la leur »), etc., toutes choses pour lesquelles le *tanzīh* est nécessaire.

(1) *Taḍill* (Kh. : *taf'al*).
(2) Mot non transcrit par Kh.

De même cette comparaison se trouve dans l'Évangile en fonction des caractères de Jésus —.

« Oui ! tout ce que tu m'as dit, je l'ai écouté,
et je n'en veux ni faveur ni félicitation.
Quand je viens au couvent, je deviens un seigneur
et je suis tellement fier que je laisse pendre ma traîne.
Je demande où se trouve celui qui fait le vin ;
— ai-je l'espoir d'y parvenir ou non?
Le diacre me dit : « que veux-tu? »
Je réponds : « je veux du vin de chez vous ! »

L'auteur raconte qu'il a accepté les conditions mentionnées et a agi en fonction d'elles tant qu'il a suivi (cette voie). Il est allé au couvent éternel, (s'est tenu) poli, jusqu'à ce qu'il devienne un des parfaits. Puis il a demandé celui qui fait le vin et qui fait boire le breuvage divin dans ce couvent. Or c'était son *šayḫ* (1) avec l'aide de qui il a suivi (sa voie) et par qui il s'est élevé.

[...]

« Il dit : « par ma tête, le Christ fils de Marie
et ma religion, (je ne les échangerais pas) même contre
[toutes les perles que tu pourrais me donner. »
Je dis : « j'ajoute l'or aux perles ». « Non ! » dit-il,
« même si tu me le donnais en abondance ».
Je lui dis : « je te donne mes sandales et mon livre,
et je te donne mon bâton avec lequel j'ai parcouru les
[chemins.
Voici ma besace ; voici mon turban ;
voici ma ceinture, mon *kaškūl* et mes sandales.
Voici le secret de ma compréhension, mon cure-dent
et la lampe de mon *miḥrāb* qui me tient compagnie la
[nuit. »
Il dit : « mon breuvage est plus noble que ce que tu as décrit
et notre vin plus haut que ce que tu as mentionné. »
Je lui dis : « point d'hyperbole, décris-le !

(1) Kh. : *šaḫṣuhu*.

car si votre vin est plus cher, notre *ḫirqa* est plus haute :
nous l'avons vue sur les épaules de nos maîtres
et c'est en la portant que nous avons transmis (leur [message) ;
c'est parce que nous la portions que les censeurs nous ont [beaucoup blâmés
et nos oreilles ignorent les reproches à force d'en recevoir. »

A propos de cette obédience à Jésus et Muḥammad et l'Évangile en *suryānīya*, il raconte que son *šayḫ* a juré « par sa tête » = par sa supériorité pour les confirmer, « par le Christ » = par l'esprit de celui-ci insufflé dans son corps humain dans la mesure où il réalise l'ordre de Dieu, et « par Marie » = l'âme universelle appelée dans notre loi muḥammadienne « la table gardée » de même que l'Esprit dont on vient de parler est appelé « le qalame suprême ». Il a juré également « par la religion » = sa nature pure, qu'il ne serait pas ce que voulait (son interlocuteur) même s'il lui donnait « des perles » = toutes les sciences qu'il a tirée de l'océan du Livre et de la Sunna ; ce qu'il faut comprendre : « il s'est passé (1) de toutes ses sciences ». (L'auteur) raconte lui avoir dit : « j'ajoute (2) à cela l'or » = le plus parfait des métaux. Le métal d'un serviteur (de Dieu) ne devient parfait qu'en se formant dans le sérieux, la patience et la constance ; il est alors totalement désintéressé et se passe de toute chose. Puis — dit-il — il a ajouté : « je te donne mes sandales » = son image (3) visible, « mon livre » = son image cachée, « le bâton » = son âme cit. de Cor. XX 17-18], « la besace » = la force qui retient (4) à l'arrière du cerveau, « le turban » = la force imaginative à l'avant du cerveau, « la ceinture » = la force pensante au milieu du cerveau, « le *kaškūl* » (dim. « *kušaykīl* ») = son cœur par lequel il communie à la nourriture que lui dispense la Majestée Cachée, « la sandale » = sa vie, au cours de laquelle il marche parmi les gens. Tout cela il le quitte, il n'y attache pas son âme, et la dispense des risques

(1) *Yuġnī* (Kh. : *yanbaġī*).
(2) *Azīduka* (Kh. : *an yadulla*).
(3) *Sūratuhu* (Kh. : *ṣawṭuhu*).
(4) Kh. : passif.

de bien ou de mal. Il ne veut ni ce bas-monde ni l'au-delà. Ce qu'il veut, c'est le visage de Dieu, en véritable *Anṣār*.
[...]

« Le secret de sa compréhension » = la mesure dans laquelle son ignorance lui permet de comprendre la gnose de son Seigneur ; il y a renoncé lors de son arrivée auprès de son *šayḫ*. « Le cure-dent » (1) = le *ḏikr* où la langue se conforme (2) à ce que lui ordonne l'âme ; il y a également renoncé pour que son *šayḫ* lui indique et lui apprenne un autre *ḏikr*. « La lampe du *miḥrāb* » = la lecture du Coran faite avec négligence et ignorance ; il l'a aussi délaissée pour ne pas entrer sous le contrôle de son âme qui lui ordonnerait le mal. Certains disent, en effet, qu'il est mieux pour le disciple d'être sous le contrôle d'une chatte que sous celui de son âme lui ordonnant le mal. « La boisson » = le vin, c'est-à-dire les significations divines et les manifestations célestes.

L'auteur dit avoir rencontré d'autres *šayḫ* avant le sien et les avoir vu décrire cela. Mais il a pris d'eux (l'habitude) d'observer les conduites visibles sans suivre une conduite cachée. Il parle (ensuite) de ceux qui ignoraient son cas et la recherche de perfection qu'il avait en son cœur, comme il en est habituellement à toute époque avec les hommes qui pratiquent les vertus et qui ont des états (mystiques).

« Lorsque nous avons revêtu (la *ḫirqa*) et avons été possédés [par son amour,
nous avons abandonné pour elle notre patrie, nos biens [et notre famille (3).
Je lui dis : « si tu veux porter mon manteau,
il te purifiera et te donnera une famille (4).
Échange contre lui tous ces vêtements,

(1) *Miswāk* (cf. Naššār, p. 50) (Kh. : *mas'ūl*).
(2) *ʿAlā muqtaḍā* (Kh. : *ʿalā muqtaʿnī*).
(3) Ici il manque un vers. Par la suite, Nābulsī a inversé, durant quatre vers, l'ordre des interlocuteurs (ordre que nous rétablissons ici). C'est ce qui explique l'extrême confusion du commentaire et notamment de la première phrase.
(4) Nous gardons ici la version de Nābulsī *(wa aṣḥab lahā ahlᵃⁿ)*. Naššār : *wādiḥ lahā...*

déchire pour lui ta ceinture et abandonne tout ce qui est
[forme ».
Il dit : « oui, j'ai été épris par son amour ;
j'en ferai un lien entre vous et moi.
Voici le vin que je t'ai autorisé à boire (1) ;
il irradie dans les vases que je te présente ».
Je lui dis : « ce n'est pas ce vin qui est mon but,
et je ne cherche pas à l'obtenir.
C'est un vin dont le temps est passé ;
après, il n'a plus de qualité, avant il n'est pas connu.
Reconnais que Dieu est l'Unique Seigneur
et que l'Envoyé de Dieu est le meilleur des Envoyés,
sur lui soit la paix de Dieu tant que brille l'éclair
et tant que le *ḏikr* de Dieu est récité parmi les hommes. »

Le *šayḫ* en question — raconte-t-il — dit qu'il a demandé ce vin, que son amour l'a possédé, qu'il a renoncé à toute autre chose jusqu'à ce que son *šayḫ* lui dise : « revêt mon manteau » (2) = sa parure que constituent les connaissances divines et les vérités du *tawḥīd*. Pour cela, il lui a ordonné de se purifier en se lavant des impuretés (3) et en laissant l'amour des pauvres et des gens de bien qui appartiennent à cette *ṭarīqa* ; d'échanger l'éternité contre l'insouciance ; de sortir des mœurs détestables auxquelles il s'était habitué ; de couper la ceinture du refus et de fuir ceux qui, parmi les hommes de science officiels, se montrent de mesquins partisans de la critique et du refus.

Ensuite — raconte (l'auteur) — (son *šayḫ*) lui a tendu le vin divin dans des vases, c'est-à-dire lui a dévoilé quelques images de ses manifestations et les sens de ses dévoilements par expression orale et signe verbal. Il lui a répondu : « Ce n'est pas cette expression qui est mon but, ni la connaissance de cette parole que tu me dis ; mais mon but est que je goûte en moi-même ces vérités, que, par elles, je réalise mon essence, et qu'elles

(1) De même *(fa dūnaka ḫamrᵃⁿ qadd abaḥtuka šarbahā)*. Naššār : *fa-nāwilnīhā qad abaḥtuka sirrahā.*
(2) *ʿAbāʾ* (Kh. : *ʿibāra*).
(3) *Aġbār* (Kh. : *aġyār*).

deviennent ma nature de telle sorte que, en les entendant de ta bouche, je comprenne seulement leurs significations ».

Le vin qui lui est destiné — dit-il ensuite — est le dévoilement de la Majesté Éternelle, avant Laquelle il n'est rien, et qu'on ne peut rattacher à aucune espèce. Elle donne la certitude à qui l'a dévoilée au moyen du nom de Dieu, du *tawḥīd* savoureux, visible et dévoilé, et de la connaissance de la vérité muḥammadienne. Elle permet une attitude universaliste par la sincérité, la vision (immédiate), la confirmation et la certitude (qu'elle donne) (1).

]...]

* * *

La confusion même de ce texte de Nābulsī, la précipitation avec laquelle il a été rédigé, la substitution caractéristique de périodes rhétoriques à l'argumentation dans les passages délicats, tout cela interdit d'en faire une critique suivie. Il y aurait à dire sur bien des points de détail, mais nous accepterons ici l'explication donnée de la symbolique du poème. On sait en effet que Šuštarī lui-même ne dédaignait pas certains jeux de mots faciles repris par Nābulsī *(šams-šammās)*, et on peut penser par ailleurs que ce dernier ne faisait qu'exprimer là une tradition lexicale admise dans les cercles soufis. Mais c'est beaucoup plus par son orientation d'ensemble que ce texte nous paraît donner un sérieux enseignement philosophique, bien que ce soit de façon négative.

On peut constater que le préambule ne commande le commentaire de façon décisive que pour le principe général selon lequel Muḥammad est le sceau de la prophétie. Par contre, l'appel à la *suryānīya* apparaît visiblement comme un artifice grossier. Elle n'est pas ici, comme l'a cru Massignon, cette

(1) Ces trois phrases sont incertaines à cause du passage constant de l'auteur d'un genre à l'autre. Dans l'ensemble du texte, les fautes grammaticales ne sont pas rares et témoignent de la précipitation avec laquelle le commentaire a été fait ou du moins a été mis au net : la fin du texte parle d'ailleurs d'une rédaction faite en moins d'une demi-journée.

langue-mère de l'arabe formée de l'épel d'initiales isolées (1), mais la langue des « Fils d'Israël » selon Nābulsī. Mais en même temps le fait que cette langue jadis courante soit devenue ésotérique permet de reprendre l'accusation contre Juifs et Chrétiens d'altération des Écritures. En bloquant en une seule entité la langue mystique du *ǧafr* et celle, historique, de la révélation évangélique, et en évoquant une langue inintelligible sans autre précision, Nābulsī peut ainsi esquiver la démarche qu'avait suivie Ibn Sab'īn, au nom de deux affirmations : — celle, coranique, de *taḥrīf*, qui interdit toute référence aux textes effectivement utilisés par les Chrétiens ; — celle du caractère ésotérique du livre de Jésus qui ne le rend accessible que « par inspiration » et aux seuls « saints ».

Par suite, même en admettant le détail de l'interprétation du poème, la distance qui la sépare des prémisses témoigne d'une intention supplémentaire chez l'auteur dans l'énonciation de celles-ci. Cette intention est la volonté de *réduire* l'universalisme vrai qui est la source d'inspiration du poème à un syncrétisme. Nābulsī procède en ramenant ce qui est « autre » à un « antérieur », à un « originel », dont par ailleurs on revendique hautement la priorité du droit à l'héritage.

C'était déjà la méthode d'Ibn 'Arabī, qui proclamait son amour pour tous, sa réceptivité à toute sorte de pensée, mais qui fuyait l'Espagne devant l'avance chrétienne et se montrait au Moyen-Orient partisan farouche des pratiques discriminatoires. A l'inverse, Ibn Sab'īn commence par affirmer les différences fondamentales, pour n'en être que plus libre ensuite d'exploiter les points communs. Comme beaucoup d'autres, il refuse de se laisser emprisonner et cherche son bien où il se trouve : sagesse des païens, exemples empruntés tant au Judaïsme qu'au Christianisme... Mais tout ne lui paraît pas assimilable pour autant. Il exploite ce qui lui semble être des *convergences* ; il use de *références* multiples et variées, mais il

(1) *Passion...*, t. III, p. 107, n. 3. Ibn Sab'īn spéculait effectivement sur les lettres isolées placées en tête de certaines sourates (cf. E. Lator : *Ibn Sab'īn de Murcia y su Budd al-'ārif* ; *Al-Andalus*, 1944, pp. 371-417 et Massignon : *Passion*, t. II, pp. 335-336).

refuse formellement le syncrétisme et le dénonce par exemple chez Ibn Sīnā et Ġazālī (1). Aussi, lorsque l'on trouve ces deux noms ainsi que celui d'Ibn 'Arabī dans l'*isnād* des *sab'īnīya* transcrit par Šuštarī (2), faut-il y voir un signe de manque de capacité philosophique de la part de ce dernier qui ramène de simples citations à des références initiatiques.

C'est avec raison que Massignon a voulu trouver l'originalité d'Ibn Sab'īn dans son « esprit critique », En Islam, comme pour la scholastique occidentale, dans un monde intellectuel où tous manipulent les mêmes notions, est vraiment novateur celui qui leur donne une résonnance particulière. D'où le ton agressif et hautain d'Ibn Sab'īn vis-à-vis de ses contemporains, non préparés à cet état d'esprit. C'est un peu le même que l'on trouvait avant lui chez Ibn Ḥazm et chez Ibn Tūmart contre toute forme de *taqlīd*.

Car c'est bien d'une démarche indépendante qu'il s'agit. Ibn Tūmart avait donné l'exemple d'une pensée autonome qui « rejoignait » la théologie coranique. Ibn Ṭufayl avait repris la démarche dans un contexte plus large, fortement marqué d'hellénisme. Ibn Rušd était revenu à l'esprit de la pensée almohade en se mettant à l'école de la philosophie la plus rationelle qu'il soit alors, celle d'Aristote. Mais à son tour Ibn Sab'īn dénonçait le péché de servilité envers le Premier Maître. Il s'agissait pour lui de laisser à la pensée son développement naturel, sans restriction aucune. D'où un certain désordre dans l'assimilation des thèses philosophiques et une certaine répugnance à choisir entre elles. Alors que le syncrétisme assimile des thèmes déjà élaborés et les modifie par l'insertion dans un cadre spirituel particulier, il s'agit d'élaborer une pensée qui procèdera régressivement, réduisant ascétiquement une information la plus large possible à une méthodologie. Ainsi les diverses assimilations qui seront faites par la suite ne

(1) Massignon : *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* (Paris, 1929, pp. 128-131) ; trad. : *Ibn Sab'īn et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane* (*Mémorial Henri Basset*, Paris, 1928, pp. 123-130).

(2) *Textes inédits...*, pp. 139-140.

modifieront-elles pas le thème assimilé, car ne sera repris de l'information que ce qui peut l'être tel quel suivant les exigences de la méthode. Cela, la démarche poétique d'un Šuštarī ne peut le saisir.

Ibn Sab'īn apparaît ainsi sur la voie qui aboutira à l'œuvre « technique » de R. Lull (lequel, dans le reste de son œuvre, est beaucoup plus près de Šuštarī, par contre). Certes il ne vise pas une méthode combinatoire. La conception de celle-ci suppose la confluence de nombreux éléments, les uns appartenant à la civilisation islamique (les « machines à penser » comme la *zā'iraǧa*), mais d'autres plus particulièrement développés dans la civilisation occidentale (rythme trinitaire et rythme élémental attribué au réel). Ibn Sab'īn n'avait ni la formation technique du manieur d'images et de symboles qu'était Lull, pour lui permettre de rendre féconde cette confluence, ni un contact suffisant avec ces doctrines cosmologiques. Il s'en est tenu à la spéculation sur les lettres dont Massignon, refusant à juste titre une attitude dédaigneuse simpliste, a ramené la véritable signification à « une alchimie du langage réduisant à l'unité l'*i'rāb*, la vocalisation trifonctionnelle de la grammaire sémitique » (1). D'autre part, la structure du réel ne lui importait pas et il préférait méditer sur la « Forme » de la création (2).

Mais si les contextes culturels différents aboutissent à des organisations d'idées différentes — d'autant plus que l'œuvre d'Ibn Sab'īn n'aboutit jamais à la systématisation —, la perspective est sans doute la même. Lull a élaboré son *Ars inveniendi veritatem* sur la base de sa connaissance des tendances intellectuelles profondes de l'Islam majorquin, confrontées avec son propre héritage occidental. Il a assimilé par la suite divers aspects de la vie religieuse musulmane qu'il a découverts peu à peu (*ḏikr*, poésie mystique notamment), dans la mesure où ils étaient en accord avec les exigences méthodologiques de

(1) *Passion...*, t. II, p. 335.

(2) Cf. le *K. al-iḥāṭa* (éd. 'A. Badawī : *R.I.E.E.I. Madrid*, 1958, pp. 11-34, partie arabe ; le commentaire de l'éditeur : *El panteismo integral de Ibn Sab'in* (*ibid.*, pp. 103-108, partie espagnole) va à l'encontre de nos propres positions).

son « Art ». Il n'a rien fait d'autre que retrouver la formule par laquelle Ibn Sab'īn commençait son *Iḥāṭa* (et à sa suite, Šuštarī ses *Maqālid al-wuǧūdīya*) : « *al-salām 'alā-l-munkir wa-l-muslim* ».

D. et M.-Th. URVOY
(Toulouse)

THE NAQSHBANDĪ ORDER : A PRELIMINARY SURVEY OF ITS HISTORY AND SIGNIFICANCE

"True Sufism is submission to God's Book and imitation of the *sunna* of His Messenger; it is reliving, by inner state and outer deed, the auspicious age of the Messenger and his Companions; it is the very essence of Islam." (1) Such is the definition of Sufism, concise, simple and sober, that is given by a contemporary Turkish master of the Naqshbandī path. It is a definition that many will find surprising and even inadequate, given the complexities of the historical expression of Sufism, and it is, moreover, at variance with numerous concepts of Sufism that have proliferated in the present century, in scholarly circles and beyond. Numerous Orientalists, joined by certain Muslim modernists, have sought to establish an extra-Islamic parentage for Sufism, just as they have seen in the Qur'anic revelation little but an amalgam of Judeo-Christian borrowings,

(1) Introduction to *Adab Risalesi* (n. p., n. d.), p. 3. This work is a summary in Turkish translation of *al-Bahjat as-Sanīya fi Ādāb at-Ṭarīqat al-ʿAlīyat al-Khālidīyat an-Naqshabandīya* by Muḥammad b. ʿAbdullāh al-Khānī; the introduction is by the translator, a contemporary Naqshbandī shaykh, who has chosen to remain anonymous.

In view of the preliminary and general nature of this paper, no attempt at bibliographical exhaustiveness will be made. For a survey of sources on the Naqshbandiya, see my article, "Bibliographical Notes on the Naqshbandī Ṭarīqat," in *Essays in Islamic Philosophy and Science*, ed. George F. Hourani (Albany, N.Y., 1975), pp. 254-259.

leavened with Arab paganism. (1) More recently, there has also entered into currency the theory that the entire spiritual and esoteric dimension of Islam belongs essentially to Shi'ism, and that Sufism, although cultivated chiefly in the context of the Sunni mainstream of Islam, must therefore be an unacknowledged borrowing from Shi'ism. (2) Some Western scholars, it is true, have recognized that the origins of Sufism are to be found in Qur'an and *sunna*, but they express themselves with numerous reservations, and suggest that in any event subsequent events took Sufism far from its primitive roots. (3) In the Islamic world itself, various misconceptions of Sufism have also gained popularity in recent years. Certain circles in Iran conceive of it as a specifically Iranian, antinomian response to a Semitic, legalist Islam; (4) while in Turkey there are those who regard Sufism as having been a refuge for pre-Islamic sentiments and habits and a stronghold of Turkish folk-culture, as opposed to the universal Islamic tradition inherited by the Ottomans. (5) In both cases, a nationalist motivation is at work, generalizing on the basis of atypical phenomena and reformulating history to conform to a new concept of identity. As for the Arab world, the view of Sufism as a harmful and repugnant excrescence on the body of Islam, first expounded by the Wahhābīs and the Salafiya, continues to exercise its influence.

These various notions from the west and the east have two features in common. First, an exaggeration of secondary characteristics of form and expression at the expense of content and essence. Thus signs of degeneracy in some manifestations of organized Sufism are thought both in Muslim and Orientalist

(1) Orientalist theories on the "origins" of Sufism are conveniently enumerated in A. J. Arberry, *An Introduction to the History of Sufism* (Oxford, 1942).

(2) This is the view espoused and propounded by Henri Corbin in a series of highly original works culminating in *En Islam Iranien* (Paris, 1971-1972).

(3) A. J. Arberry, *Sufism* (London, 1950).

(4) See, for example Mahdī Tauḥīdīpūr's prologue to his edition of Jāmī's *Nafaḥāt al-Uns* (Tehran, 1336 solar/1957), and Sa'īd Nafīsī, *Sarchashmahā-yi Taṣavvuf dar Irān* (Tehran, 1345 solar/1965).

(5) This view can be seen to have influenced, for example, Fuat Köprülü's classic study, *Türk Edebiyatinda Ilk Mutasavviflar* (new ed., Ankara, 1966).

circles to be typical of the whole phenomenon, and hence to furnish grounds for condemning Sufism *in toto*. Second, there is the assumption that Sufism today is a decaying or even moribund organism, no longer a coherent entity with its own voice. (1)

There exists, however, the simple fact of the Sufi orders persisting into the present age, with the best of their representatives serving as witnesses to the true identity of Sufism and the justice of the definition with which we started. Close observation of the orders is indeed essential for any comprehension and appreciation of the phenomenon of Sufism. The study of the Sufi orders has been much neglected for a variety of reasons, but above all because of the belief that their establishment and expansion were synonymous with "the decay of Sufism," with intellectual sterility and narrowness of the spirit, with social withdrawal and boundless receptivity to superstition. (2) This assumption cannot be sustained except with reference to minor and atypical orders; the history and present status of major orders such as the Naqshbandiya, the Qadiriya and the Shādhiliya, point in a quite different direction. Their historical role, over more than five centuries of the Islamic era, indicates an organic relationship with the social, spiritual and intellectual life of the whole Muslim community, assuring it a large measure of unity, continuity and vitality. In the contemporary world, too, the most outstanding—though not necessarily the best known—among the Sufi shaykhs have continued to act as guardians of an integral vision and practice of Islam, concerned both with asserting the supremacy of the *sharī'a* in society and with the cultivation of the spiritual life. In illustration of these assertions, we propose to outline some preliminary results of research on the Naqshbandiya, through a discussion of its history and contemporary situation. (3)

(1) See Arberry, *Sufism*, ch. ix, especially p. 133; and G.-C. Anawati and L. Gardet, *Mystique Musulmane*, 2nd. ed. (Paris, 1968), pp. 72-73.

(2) For a critique of this belief, see Martin Lings, *What is Sufism?* (London, 1975), pp. 121 ff.

(3) I have been engaged in research on the Naqshbandiya, with the support of grants from the Social Science Research Council, since 1970, and intend to publish

The history of the Naqshbandiya, as of any Sufi order, is essentially identical with its initiatic chain, its *silsila*, reaching back to the Prophet Muhammad, upon whom be peace. It begins therefore in a real and important sense with the origins of Islam itself. Clearly, neither the designation Naqshbandī nor Sufism, as a separate entity with identifiable practices and technical vocabulary, existed in the time of the Prophet and the first generation of Muslims. It may therefore be supposed that the *silsila* is devoid of historicity, and that it is no more than an attempt retrospectively to legitimize an institution that had evolved without scriptural sanction or historical precedent. (1) The authenticity of the *silsila* is, however, of cardinal importance; if the *silsila* is false, the order that professes it loses all legitimacy and authority. The mere lack of documentation for the earliest part of the initiatic chain is not in itself decisive evidence; for at the time in question there was no concern with the future historiography of initiatic tradition. There is, moreover, no sign of a rupture or hiatus in the history of the devotional and spiritual life of the community, and this continuity may be regarded as strong circumstantial evidence for the authenticity of the *silsila*. Finally, the supposition of a false claim to prophetic ancestry becomes plausible only if we assume a certain want of respect for the Prophet's dignity to have existed in Sufi circles, an assumption psychologically and historically improbable. It might be suggested that the fraud was a pious one; but it is doubtful that the outcome of fraud could coexist with spiritual realization and still less that it could be the means and support for it. To express the matter from the viewpoint of the Naqshbandi order itself, it might be said that the experienced efficacy of that which has been transmitted by the initiatic chain, resulting in the refinement of the soul and the purification of the heart, itself bears witness to the historical authenticity of the chain.

the results progressively. The first book to emerge from this research will deal with the *silsila* of the order, the life of Bahā ad-Dīn Naqshband, and the establishment of the Naqshbandiya in Central Asia.

(1) See, for example, Abdülbaki Gölpinarli, *Tasavvuf* (Istanbul, 1969), pp. 110-111.

Historicity is thus seen as subject to the test of experienced reality, not vice versa.

There are two important points to be made in further clarification of this question of the *silsila*. First, the essentially initiatic nature of the entire Sufi tradition, and hence also of the Naqshbandī order. Insofar as the purpose of the path is defined as emerging from the deficiencies and limitations of one's actual state of being, it follows that the means to be employed cannot be of one's own making or invention. One must confess one's helplessness and seek resources that, lying outside oneself, will enable one to emerge from oneself. It is by seeking initiation in an order, by affiliating oneself with a *silsila*, that this essential confession of helplessness is made. Initiation alone gives the seeker access to the means of divine grace and succor that are transmitted by the chain; without it—leaving aside certain exceptional circumstances—there can be no effective entry to the Sufi path.

Second, those means are seen to stand under the patronage of the Prophet Muhammad, who is not only the recipient of revelation and the expositor of the divine message, but also —for the Sufi—the first link in the initiatic chain and the supreme guide on the path. It is, in the ultimate sense, incorrect to regard anyone other than the Prophet as the founder of a legitimate Sufi order. Whoever wishes to embark on the path must do so "by leave of the Prophet," and such leave finds its formal expression in initiation, through the pledging of allegiance to a preceptor, who once offered a similar pledge to his own preceptor, and so on, back through the whole *silsila* to the Prophet himself. The *silsila* becomes then a means of tracing one's way back to the Prophet, of gaining access, in a certain fashion, to that "auspicious age" which it is the purpose of the Sufi to relive.

Sufism may be said initially to have been an unnamed and undifferentiated reality, bearing the impress solely of the Prophet. But as the temporal distance from his age increased, it became providentially necessary for the means of grace and spiritual realization he had received to be differentiated and

formulated in accordance with the needs of different men and times. Hence the *silsilas* spread out, in growing complexity, each receiving the impress of different saints and being named accordingly. But it was equally necessary that all should lead back to the Prophet, and bear the supreme imprint of obedience to him. (1)

The first link after the Prophet in the Naqshbandī *silsila* is Abū Bakr, a feature that serves immediately to distinguish the Naqshbandiya from the majority of Sufi orders that trace their descent through ʿAlī. Certain scholars who believe in the retrospective invention of the *silsila* have concluded that the claim to Bakrī descent is a deliberate deviation from common Sufi practice, inspired by enmity to Shiʿism and the desire to remove any trace of possible Shiʿi influence from the ancestry of the order. (2) It is true that the profession of Shiʿism can hardly be combined with initiation in an order that claims Abū Bakr as its fountainhead, and also that the Naqshbandiya, particularly from the sixteenth century onward, have developed an attitude of militant hostility to Shiʿism. (3) But the real significance of the Bakrī *isnād* lies in other considerations. The Naqshbandīs pride themselves that their path is that of the Companions, with nothing added or subtracted, completely shunning all reprehensible innovation and laxity. (4) It is therefore fully appropriate that they should be descended from the one whom numerous traditions designate as the foremost of the Companions, (5) and who is honored by indirect mention in

(1) Some of these considerations are outlined in Victor Danner, "The Necessity for the Rise of the Term Sufi," *Studies in Comparative Religion*, VI:2 (Spring, 1972), 71-77.

(2) Kāmil ash-Shībi, *al-Fikr ash-Shiʿī wa n-Nazaʿāt as-Ṣūfīya* (Baghdad, 1386/1966), p. 329.

(3) Maʿṣūm ʿAlī Shāh, a nineteenth-century Niʿmatullāhī dervish, mentions however that he has heard of Shiʿi Naqshbandīs, although he never met any: *Ṭarāʾiq al-Ḥaqāʾiq*, ed. Muḥammad Jaʿfar Maḥjūb (Tehran, 1339 solar/1960), II, 354.

(4) Muḥammad Murād Bukhārī, *Risāla fi ṭ-Ṭarīqat an-Naqshabandīya*, ms. Murat Buhari 206, f. 2b.

(5) These traditions have been assembled in *Ebu Bekr es-Siddik Radiyallahu anhin Hayati* (n. p., n. d.), by Mahmud Hakki (pseudonym for a contemporary Turkish Naqshbandī shaykh).

the Qur'an. (1) In addition to this, the Bakrī line of descent has also bequeathed to the Naqshbandīs a certain distinct method of *dhikr*, of invocation of God, which no less than the claim to Bakrī ancestry sets them apart from most other Sufi orders. It is held that the Prophet instructed Abū Bakr in what is known alternatively as hidden or silent *dhikr (dhikr-i khafi)* and *dhikr* of the heart *(dhikr al-qalb)*, as opposed to open or vocal *dhikr (dhikr-i jahrī)* and *dhikr* of the tongue *(dhikr al-lisān)*. The transmission of the *dhikr* took place during the hijra when the Prophet and Abū Bakr were together in the cave: Abū Bakr faced the Prophet, his breast turned towards him, sitting on his heels with his hands placed on his knees and his eyes closed. The Prophet then silently enunciated the form of the *dhikr—lā ilāha illā'llāh*—three times, and was followed by Abū Bakr. (2) This transmission of the *dhikr* signified the beginning of the *silsila* that was ultimately to acquire the designation Naqshbandī, and also furnished the archetype for all subsequent initiation into the *silsila*. Initiation is essentially the transmission of the *dhikr*, from the most recent link in the initiatic chain to the new disciple.

It is not possible to examine here each link in the *silsila*, but we would draw attention to two matters. First, that from Abū Bakr the *silsila* passes through Salmān al-Fārisī and Qāsim b. Muḥammad b. Abī Bakr to Ja'far aṣ-Ṣādiq, sixth Imam of the Shi'a. (3) This is an indication of how implausible are the theories of fabrication: if it had been desired to exclude from the *silsila* all elements capable of interpretation as Shi'i, a line would have been constructed that excluded Ja'far aṣ-Ṣādiq. His presence in the *silsila* implies, however, the existence of a secondary line of descent for the Naqshbandīs, one familiarly 'Alawī, going back from Ja'far aṣ Ṣādiq through the line of Imams to 'Alī. This line is often referred to as the Golden Chain

(1) Quran, 9:40.

(2) Mustafa Müstakim Niyazī, *Süluk-u Kavim ve Sirat-i Müstakim*, ms. Çelebi Abdullah Efendi, 173/1, f. 7a.

(3) See Muḥammad b. Ḥusayn Qazvīnī, *Silsilanāma-yi Khwājagān-i Naqshband*, ms. Lâleli, 1381, f. 2b.

(silsilat adh-dhahab), since its links are joined together by physical as well as spiritual descent from the Prophet. (1) While it is subordinate to the Bakrī line, it nonetheless bestows on the Imams the status of guides on the path and entitles them to respect as part of the spiritual ancestry of the order. Such respect has no connection with Shi'ism, and indeed it is polemically asserted by Naqshbandīs that the Imams are innocent of what has been evolved in their name by the Shi'is. (2) Since the Prophet is believed to have transmitted the method of vocal *dhikr* to 'Alī, a further consequence of the subordinate 'Alawī line of descent is that this mode of invocation too has been inherited by the Naqshbandīs. Although silent *dhikr* is the central and most distinctive part of Naqshbandī practice, the cultivation of vocal *dhikr* is also to be encountered. Often, it is true, this has resulted from the influence of other orders, especially the Qādiriya, but sometimes also from a deliberate cultivation of the 'Alawī dimension of the order's ancestry. (3)

A second notable feature of the earliest part of the Naqshbandī *silsila*, also problematic for the historicist mentality, is that certain of its links are joined together with all possibility of a physical meeting between them chronologically excluded. From the viewpoint of the order, it is not a question of anachronism, or of carelessness in drawing up the *silsila*, but rather of an initiation dispensed by the spiritual being *(ruḥānīya)* of the departed preceptor. Cases in point are the initiation of Bāyazīd Bisṭāmī (d. 879) by Ja'far aṣ-Ṣādiq (d. 765), and that of Abū l-Ḥasan Kharaqānī (d. 1033) by Bāyazid. (4) Bahā ad-Dīn Naqshband himself, with whom the history of the order in a looser sense begins, was first initiated by two living masters, but of greater significance was his subsequent initiation by the *rūḥānīya* of an earlier link in the Naqshbandī *silsila*,

(1) See Jāmī's *masnavī* of this title in *Haft Aurang*, ed. M. M. Gīlānī (Tehran, 1337 solar/1958), pp. 2-309.

(2) Ahmed Rifat, *Mirat ül-Mekâsid fi Def' ül-Mefâsid* (Istanbul, 1293/1876), p. 102.

(3) Hamid Algar, "Some Notes on the Naqshbandī Ṭarīqat in Bosnia," *Die Welt des Islams*, XIII (1972), 191-193.

(4) *Adab Risalesi*, p. 31.

ʿAbd al-Khāliq Ghijduvānī.(1) In explanation of this mode of initiation, it should be pointed out that even in the case of a living preceptor, that which confers initiation is not his human personality, limited and encumbered by the customary idiosyncracies of individual character, but again the spiritual being, lodged and concealed within the corporeal being. Even while on the terrestrial plane, this being manifests itself through the *karāmāt*—the charisma—that God bestows on it as a sign of His favor, and it follows that after death and separation from the corporeal being, the *ruḥānīya* will be able to operate more freely, "by God's leave," and to dispense initiation in certain cases such as those we have cited. Frequently quoted in connection with these cases is the Prophetic tradition in which it is said that "spirits are like armies drawn up in ranks: those that are familiar to each other, join together; and those that are unknown to each other come into conflict." This implies a certain pre-eternal affinity between spirits (as well as, conversely, a pre-eternal antagonism), and it is a matter of indifference whether the affinity is realized and fulfilled when the spirit is lodged in the bodily frame or after it has departed. There remain, however, certain difficult theological questions connected with posthumous initiatic activity that cannot be adequately examined on this occasion.

The *silsila* comes visibly close to its crystallization as the Naqshbandiya with the group of Central Asian teachers known simply as the Khwājagān—the Masters, from whose line emerged not only the Naqshbandī order but also the Yesevi, as well as a number of unimportant suborders. (2) The first of the Khwājagān is Abū Yaʿqūb Yūsuf Hamadānī (d. 1140), who is joined to Abū l-Ḥasan Kharaqānī by the link of ʿAlī Fārmadī, and is thus the eighth link in the Naqshbandī *silsila* after the Prophet. Little precise is known of his life.

(1) Fakhr ad-dīn ʿAlī Ṣafī, *Rashaḥāt ʿAyn al-Ḥayāt* (Tashkent, 1329/1911), p. 54.

(2) *Silsilanāma-yi Khwājagān-i Naqshband*, ff. 4b-8a, shows the various lines of descent of the Khwājagān. Information on the Khwājagān contained in the major traditional sources is summarized by Hasan Lutfi Şuşud in his *Hacegan Hanedani* (Istanbul, 1958).

He is recorded by Ibn Khallikān to have begun his religious career with the cultivation of the religious sciences, becoming both a respected scholar of *hadīth* and *fiqh* and a popular preacher in Baghdad. Later he abandoned these pursuits, adopted an intensely ascetic way of life, and travelled east, first settling in Herat and later in Marv, where his tomb is still reputed to exist. (1) He named four *khalīfas* or successors, a pattern that repeated itself for several succeeding generations of the Khwājagān, and which should be regarded both as a conscious attempt to reflect the fourfold succession of the Rightly Guided Caliphs, and also as an assertion of Sunni identity. (2) One among these successors was Ahmed Yesevi, founder of the Yesevi order that for long shared spiritual hegemony in Central Asia with the Naqshbandiya and enjoyed particular popularity among Turkic populations; and another was Khwāja ʿAbd al-Khāliq Ghijduvānī (d. 1220), the next link in the Naqshbandī *silsila*.

ʿAbd al-Khāliq's father had also migrated to Central Asia from more westerly regions: he had been a prominent *faqīh* of Malatya, in eastern Anatolia. ʿAbd al-Khāliq was born in the small town of Ghijduvān, near Bukhara, and it was while studying *tafsīr* under a scholar of that city, Ṣadr ad-Dīn Bukhārī, that his interest was awakened in the path. On coming to the verse (*al-Aʿrāf*, 55), "call upon your Lord in supplication and hiddenness" *(taḍarruʿan wa khufyatan)*, ʿAbd al-Khāliq inquired of his teacher how this might be, for vocal *dhikr* is perceptible to men, and silent *dhikr* is perceptible to Satan, for in accordance with a certain hadith Satan courses through man's body like the blood in his veins. Ṣadr ad-Dīn confessed himself unable to answer, and advised ʿAbd al-Khāliq to wait for God to send him a guide who could instruct him in the matter. The guide that came was none other than Khiḍr, the ubiquitous and immortal personification of all initiation in Islamic tradition.

(1) Ibn Khallikān, *Wafayāt al-Aʿyān* (Cairo, 1299/1882), II, 523. See too, *Rashaḥāt*, pp. 6-8; and ʿAbd al-Khāliq Ghijduvānī, *Risāla dar Manāqib-i Khwāja Yūsuf-i Hamadānī*, reproduced in Kamāl ad-Dīn al-Ḥarīrī, *Tibyān Wasāʾil al-Ḥaqāʾiq wa Salāsil at-Ṭarāʾiq*, ms. Ibrahim Efendi, ff. 379a-389b.

(2) *Silsilanāma-yi Khwājagan-i Naqshband*, ff. 4b-6b.

Khiḍr instructed ʿAbd al-Khāliq to submerge himself in water and then to recite the *dhikr* silently in his heart, the submersion having partly a symbolic purpose, and partly the practical one of discouraging any movement of the lips or the tongue. ʿAbd al-Khāliq's further training was at the hands of Yūsuf Hamadānī who appears to have practised both silent and vocal *dhikr* but not to have diverted him from the exclusive cultivation of silent *dhikr*. (1)

There remain five links in the *silsila* before Bahā ad-Dīn Naqshband, but with ʿAbd al-Khāliq the main practices and characteristics of the Naqshbandī order are already fixed; it remained only for the *silsila* to receive the imprint of Bahā ad-Dīn's spiritual personality for it to become fully crystallized. In addition to the normative practice of silent *dhikr*, ʿAbd al-Khāliq also bequeathed to subsequent generations of the Naqshbandī *silsila* a series of principles governing their Sufi practice, concisely formulated in Persian and known collectively as "the Sacred Words" *(kalimāt-i qudsiya)*.(2) There is hardly a book written in exposition of the Naqshbandī path that does not mention these principles and comment on them, quoting them always in the original Persian, whether the language of the work be Arabic, Turkish, Urdu or Malay. (3) They are eight in number, with three later added by Bahā ad-Dīn Naqshband, and taken together summarize the essential spirit of the Naqshbandiya. Here we will mention only two of them as being of particular interest. The principle of *khalvat dar anjuman*, or "solitude within society" proceeds from the recognition that seclusion from society for the purpose of devotion may paradoxically lead to an exaltation of the ego, which is more effectively effaced through a certain mode of existence and activity within society, inspired by devotion to

(1) *Rashaḥāt*, pp. 18-20.

(2) *Rashaḥāt*, pp. 20-28; Khwāja Muḥammad Pārsā, *Tuḥfat as-Sālikīn* (Delhi, 1390/1970), pp. 119-121.

(3) See for example Muḥammad Amīn al-Kurdī, *Tanwīr al-Qulūb* (Cairo, 1368/1949), pp. 506-508; Muḥammad al-Khādimī, *Tühfet ül-Muluk fi Irşad üs-Suluk* (Istanbul, 1268/1852), pp. 185-190; Muḥammad ʿAbd al-Karīm Naqshbandī Mujaddidī, *Hidāyat al-Insān ilā Sabīl al-ʿIrfān* (Lahore, n.d.), pp. 56-71.

God. Insofar as the Naqshbandīs regard their path as being that of the first generation of Muslims, they must also seek to emulate the combination of intense outward activity and inward devotion and tranquillity that is the outstanding characteristic of that period and, indeed, of the Islamic ideal itself. In this collection reference is often made to the Quranic mention of "men whom neither trading nor commerce diverts from the remembrance of God" (*an-Nūr*, 37). Second, the principle of *safar dar vatan*, or "journeying within the homeland," also implies divergence from a common feature of the ascetic life. The outward journey through the world, it is true, may serve as a mirror and support for inward wayfaring, but it too is liable to defeat its own purpose, and become an end in itself. Hence the Naqshbandīs have emphasized the inward journey, the journey in the homeland that is man's own inner world and the receptacle of God's grace.

The Khwājagān become the Naqshbandiya with the figure of Bahā ad-Dīn Naqshband, concerning whose life much information is lacking, for even the traditional sources contain little of a strictly biographic nature. This is not surprising, since Bahā ad-Dīn forbade his followers to record anything of his deeds or sayings during his lifetime, and writings composed soon after his death, such as the *Anīs al-Ṭālibīn* of Ṣalāḥ ad-Dīn Muḥammad Bukhārī (d. 1383), (1) concentrate upon matters of didactic, spiritual and moral interest. It should in general be remembered that the whole purpose of the genre of *manāqib*, of hagiography, is to transmit to a believing and pious audience matters of practical spiritual value; the specifically "human" —the whole stuff of modern biography—is trivial and profoundly uninteresting from a traditional viewpoint.

Bahā ad-Dīn was born in 1318 in the village of Qaṣr-i Hinduvān (later renamed Qaṣr-i ʿĀrifān) near Bukhara, and it was there also that he died in 1389. Most of his life was spent in Bukhara and contiguous areas of Transoxiana, in keeping with the principle of "journeying within the homeland," and

(1) Ms. Bodleian, Persian e 37.

the only long journeys he undertook were for the performance of the hajj on two occasions. He came into early contact with the Khwājāgān, and was in fact adopted as spiritual progeny by one of them, Bābā Muḥammad Sammāsī, while still an infant. It is said that Sammāsī was in the habit of remarking, when passing by Qaṣr-i Hinduvān, that he could smell the scent of spirituality rising from its soil; and that the scent became perceptibly stronger when Bahā ad-Dīn was born. (1) Sammāsī was his first guide on the path, and the one who first awakened aspiration within him; but more important was his relationship with Sammāsī's principal khalīfa, Amīr Kulāl, the last link in the *silsila* before Bahā ad-Dīn. Most sources assert that it was Sammāsī himself who entrusted Bahā ad-Dīn's further training to Kulāl, but a unique manuscript work on the life of Amīr Kulāl, discovered only recently, suggests a quite different story. It relates that Bahā ad-Dīn was employed as public executioner by a certain ruler of Bukhara called "Pādishāh Qaẓān," and that he was ordered to execute a follower of Amīr Kulāl who had aroused the ruler's anger. But when he brought down his sword on the intended victim's neck, it inflicted no injury, for the man had invoked Amīr Kulāl's protection. Bewildered and penitent, Bahā ad-Dīn sought Amīr Kulāl and took initiation from him. (2) This account, written by Maulānā Shihāb ad-Dīn, a great-grandson of Amīr Kulāl, is difficult to reconcile with the version found in the earliest Naqshbandī sources, also composed by figures standing within the tradition and living only one or two generations after the persons they describe. An attempt has been made to identify "Pādishāh Qaẓān" with Dervish Khalīl, a shaykh whose company Bahā ad-Dīn kept for a time and who also exercised temporal rule in Bukhara, (3) but any final judgement of the matter will have to await more precise

(1) *Rashaḥāt*, p. 55.

(2) Maulānā Shihāb ad-Dīn, *Manāqib-i Amīr Kulāl-i Sūkhārī*, ms. Zeytinoğlu (Tavşanli), 169, ff. 34b-35a.

(3) Zeki Velidi Togan, "Gazan-Han Halil ve Hoca Bahaeddin Nakşbend," *Necati Lugal Armağani* (Ankara, 1968), pp. 775-784.

examination of all the relevant sources, mostly available only in manuscript and dispersed in numerous libraries. In any event, it was from Amīr Kulāl that Bahā ad-Dīn received his fundamental training on the path and whose company he kept for many years. Still more significant, however, was the instruction Bahā ad-Dīn received in the method of silent *dhikr* from the *rūḥānīya* of ʿAbd al-Khāliq Ghijduvānī, to which reference has already been made. Although he was a spiritual descendant of ʿAbd al-Khāliq, Amīr Kulāl practised vocal *dhikr*, and after Bahā ad-Dīn had received instruction in silent *dhikr*, he would absent himself from Amīr Kulāl's circle of followers whenever they began engaging in *dhikr* of the tongue. (1) This separation of Bahā ad-Dīn from Amīr Kulāl's circle may be thought of as marking the final crystallization of the Naqshbandiya, with silent *dhikr*, received from ʿAbd al-Khāliq and ultimately inherited from Abū Bakr, established as normative for the order, various later deviations notwithstanding.

Bahā ad-Dīn died and was buried in his native village in 1389, and the tomb that was erected there for him became one of the principal places of visitation in the Islamic East and a major element in the attraction that Bukhara radiated throughout Central Asia as a religious center. (2) Bahā ad-Dīn himself entered, in Sufi estimation, into the highest rank of the saints, worthy of being mentioned in one breath with ʿAbd al-Qādir Gīlānī, and before long known and invoked as Shāh-i Naqshband over a vast area extending from the Balkans to China.

It was above all because of the impact of his spiritual personality upon the *silsila* that it is known after him as Naqshbandī. But there is an important supplementary reason in the meaning of the word Naqshband itself. Occasionally the word is explained with reference to various trades allegedly

(1) *Rashaḥāt*, p. 55.

(2) Something of the attraction exerted by the tomb of Bahā ad-Dīn was witnessed in the mid-nineteenth century by Arminius Vambéry on his visit to Bukhara: *Travels in Central Asia* (New York, 1865), pp. 232-233.

followed by Bahā ad-Dīn in his early years: he is said to have been a weaver, or a tracer of designs in metalwork, and the word Naqshband could be explained in relation to either of these professions. In fact, however, it appears to have been an epithet he acquired as a spiritual master. Its true meaning consists of the making of an impress *(naqsh)* of the Supreme Divine Name *ALLĀH*, upon the tablet of the purified heart, and then fixing it there permanently *(band)*, to the exclusion of all other impresses. This image of the heart imprinted with God's name through ceaseless invocation is sometimes pictorially depicted in charts found hanging on the walls of Naqshbandī meeting places. Various other explanations of the word have also been offered, taking each constituent letter as the initial of a word denoting a spiritual virtue, (1) but these should be disregarded in favor of the definition we suggest, one which is not only current among Naqshbandīs but also confirmed by general usage in Persian Sufi writings. (2).

After the death of Bahā ad-Dīn, the Naqshbandiya was first consolidated and then vastly expanded by his khalīfas —'Alā ad-Dīn 'Aṭṭār, Khwāja Muḥammad Pārsā and Maulānā Ya'qūb Charkhī. The order began to gain that firm place in not only the religious but also the political, social and even economic life of Transoxiana that it retained until the Russian subjugation of Central Asia in the nineteenth and twentieth centuries. This process was much accelerated by Khwāja Naṣīr ad-Dīn 'Ubaydullāh Aḥrār (d. 1490), foremost disciple of Maulānā Ya'qūb Charkhī. Originating from a village near Tashkent, Khwāja Aḥrār established a close relationship with Abū Sa'īd, a Timurid prince who had been driven out of Samarqand by rival contestants for power. Khwāja Aḥrār used his considerable influence among the Uzbeks to secure their aid for Abū Sa'īd, and when the prince conquered Samarqand, Khwāja Aḥrār followed him there, to extract the price of his

(1) Sari Abdullah Efendi, *Semerat ül-Fuat* (Istanbul, 1288/1871), p. 133.

(2) See for example, Ḥakīm Sanā'ī, *Ḥadīqat al-Ḥaqīqa*, ed. Mudarris Raḍavī (Tehran, 1329 solar/1950), pp. 68, 87; Fakhr ad-Dīn 'Irāqī, *Dīvān*, ed. Sa'īd Nafīsī (Tehran, 1338 solar/1959), p. 92.

support. There followed a period of four decades in which Khwāja Aḥrār was virtual ruler of Transoxiana. When Abū Sa'īd moved his capital to Herat in 1459, Khwāja Aḥrār's dominance of the area became complete, while his indirect influence was felt as far away as Farghāna. (1).

This early and most striking example of the political role of the Naqshbandiya is explicable in terms of the principle, *khalvat dar anjuman*, of exercising intense devotion to God within the context of society. When recounting a certain instance of his political influence, Khwāja Aḥrār said: "If we acted only as shaykh in this age, no other shaykh would find a disciple. But another task has been assigned to us, to protect the Muslims from the evil of oppressors, and for the sake of this we must traffic with kings and conquer their souls, thus achieving the purpose of the Muslims. God Almighty in His grace has bestowed on me such a power that if I wish I can, with a single letter, cause the Chinese emperor who claims divinity to abandon his monarchy and come running over thorns to my threshold. But with all this power I await God's command: whenever He wills, His command reaches me and is executed. At this station *(maqām)*, courtesy and discipline *(adab)* are required, and they consist of subordinating oneself to God's will, not God's will to oneself." (2) Aḥrār thus regarded his activity for securing the supremacy of God's law and the welfare of the Muslims as a *maqām*, a station on the spiritual path, with its correct exercise contingent on utter submission to God's will. It is a vision that has continued to dominate Naqshbandī political activity down to the present, and being in itself a mode of devotion, it by no means contradicts the inward cultivation of spirituality but complements it.

To Khwāja Aḥrār is also due the expansion of the Naqshbandiya outside its Transoxianan homeland. His khalīfas and disciples were very numerous: thirty-three principal ones are

(1) In addition to the *Rashaḥāt*, Maulānā Muḥammad Qāḍī's *Silsilat al-'Ārifīn* (ms. Haci Mahmud Efendi 2830) may be mentioned as the chief source for the life of Khwāja Aḥrār.

(1) *Rashaḥāt*, p. 315.

enumerated in one account of the *silsila.* (1) Many of these were from distant regions of Iran, and on their return from the presence of Khwāja Aḥrār in Samarqand they took the Naqshbandiya as far west as Isfahan, Qazvin and Tabriz. (2) Among them may be mentioned in particular Maulānā ʿAlī Kurdī Maqtūl, who initiated many of the ulama of Qazvin into the order. (3) Soon, however, all trace of the Naqshbandiya was extirpated from Western and Central Iran by the Safavids, for whom the slaughter of Sunni scholars and shaykhs was an essential part of establishing Shiʿi supremacy. Not until the nineteenth century was a Naqshbandī presence reestablished in Western Iran, again under Kurdish auspices.

More lasting and of far greater importance was the passage of the Naqshbandiya into the Ottoman realm in the time of Khwāja Aḥrār. According to the *Ṣakâik-i Numâniye*, the Khwāja himself travelled west in miraculous fashion to succour the Ottoman army at a crucial point in battle. Riding outside of Samarqand one afternoon, he told his companions to wait and rode off into the distance. Upon his return, he confided to one of them that he had received a plea for help from Sultan Muḥammad Fātiḥ, and accordingly absented himself to crush the unbelievers. (4) The first historically identifiable presence of the Naqshbandiya in the Ottoman lands comes, however, with a disciple of Khwāja Aḥrār, Molla Abdullah Ilahi. Born in Simav near Kütahya, he first studied the religious sciences at the Zeyrek madrasa in Istanbul, and then travelled eastward through Iran in search of a preceptor. After staying a time in Kirman and Herat, he came to Khwāja Aḥrār in Samarqand. and after receiving initiation from him went to Qaṣr-i ʿĀrifān to commune with the *rūḥānīya* of Bahā ad-Dīn Naqshband On returning to Anatolia, he first settled in his native town of Simav, but was soon prevailed upon to come to Istanbul. There

(1) *Silsilanāma-yi Khwājagan-i Naqshband,* ff. 10a-13b.
(2) *Ibid.,* ff. 11b, 12a.
(3) *Ibid.,* f. 12b.
(4) Täşköprüzade, *Şakayik-i Numâniye,* Turkish translation by Mecdi Efendi (Istanbul, 1289/1872), p. 272.

he attracted numerous adherents, but after a while, entrusting their guidance to a companion who had come with him from Bukhara, Shaykh Aḥmad Bukhārī, he moved to Yenice in Rumelia, and devoted himself not only to the training of disciples but also to writing several important books on the Sufi path. Thus he established a Naqshbandī presence in both Anatolia and Rumelia as well as the Ottoman capital. From the *tekke* established by Shaykh Aḥmad Bukhārī in the Fātiḥ district of Istanbul, an unbroken chain of successors went forth. (1) Mention may also be made of another disciple of Khwāja Aḥrār, Bābā Ḥaydar Samarqandī, who also came and settled in Istanbul, building a tekke and a mosque near the tomb of Abū Ayyūb al-Anṣārī. (2)

Ever since this first introduction of the Naqshbandiya to the Ottoman lands in the fifteenth century, the order has played a role of cardinal importance in the spiritual and religious life of the Turkish people. Sober and rigorous, devoted to the cultivation of God's Law and the exemplary model of the Companions, it was above all the order of the ulama: countless members of the learned institution gave it their allegiance. But men from all classes and professions have been affiliated to it, and its influence has extended beyond the major cities into provincial towns and villages as well. It can be said that after Transoxiana, Turkey became the second major center of the Naqshbandiya, and today, after the passage of Central Asia under Russian control, it is the most important area of Naqshbandī concentration, with the possible exception of the Indo-Pakistan subcontinent.

In the time of Khwāja Aḥrār, there was also a southward expansion of the Naqshbandiya, centering on the city of Herat. Certain of his disciples established themselves there, (3) and he himself travelled there on more than one occasion: the chamber attached to the Masjid-i Jāmiʿ to which he would retire for

(1) Concerning Ilahi, see *ibid.*, pp. 262-265, and Lâmiî Çelebi, *Nefehat el-Üns Tercemesi* (Istanbul, 1270/1954), pp. 460-465.

(2) *Şakâyik-i Numâniye*, p. 435.

(3) *Silsilanāma-yi Khwājagān-i Naqshband*, f. 12b.

dhikr and meditation is still in use by the Naqshbandīs of Herat. But the supremacy of the Naqshbandiya in this second Timurid capital was due more to another master of the Naqshbandī *silsila*, Sa'd ad-Dīn Kāshgharī, whose line of descent from Bahā ad-Dīn Naqshband led through Khwāja 'Alā ad-Dīn 'Aṭṭār. (1) Foremost among Kāshgharī's disciples was the great poet, mystic and scholar, Maulānā 'Abd ar-Raḥmān Jāmī, in whose vast and diverse corpus of writings certain brief but important works on the Naqshbandiya are to be found. (2) According to Jāmī's pupil, 'Abd al-Ghaffūr Lārī, Jāmī was initially reluctant to join the Naqshbandiya, but when ultimately initiated by Kāshgharī, served him with great devotion, despite the eminence of his own rank. (3) The adherence of Jāmī to the Naqshbandiya brought about a diffusion of the order in court circles of Herat: 'Alīshīr Navā'ī, poet in Persian and Chagatay as well as minister, also gave his allegiance to Kāshgharī. (4)

Jāmī and Navā'ī were in fact the first of a long line of notable poets with Naqshbandī affiliations, and the order may be described not only as one of ulama, but also, to a lesser degree, as one of poets—a combination which implies much concerning its character. Among Turkish Naqshbandī poets random mention may be made of Lâmiî Çelebi. (5) Suzî of Prizren (6) and Hizrî of Bursa (7) in the classical period, and Leskofçali Galip (8) in the nineteenth century. Naqshbandīs dominated the great age of Urdu poetry in the eighteenth century: Mīrzā

(1) *Ibid.*, ff. 9b-11b.

(2) See especially *Sarrishta-yi Ṭarīq-i Khwājagān*, ed. 'Abd al-Ḥayy Ḥabībī (Kabul, 1343 solar/1964).

(3) 'Abd al-Ghaffūr Lārī, *Takmila-yi Nafaḥāt al-Uns*, ms. Şehid Ali Pasa 1163, ff. 210a-211b.

(4) Agah Sirri Levend, *Ali Şir Nevai* (Ankara, 1965), I, 36.

(5) *Şakâyik-i Numâniye*, pp. 431-433.

(6) Kastamonulu Latifî, *Tezkire* (Istanbul, 1314/1896), pp. 194-196.

(7) *Ibid.*, p. 145.

(8) Ibn ül-Emin Mahmud Kemal's introduction to *Divan* of Leskofçali Galip (Istanbul, 1335/1917), p. 18.

Maẓhar Jānjānān (1) and Khwāja Mīr Dard (2) were both initiates of the order. Central Asian poetic expression in both Persian and Chagatay between the fifteenth and nineteenth centuries owed many of its greatest names to the Naqshbandiya: Allāhyār Ṣūfī (3) and Sayyidā Nasafī (4) are but two examples. The Naqshbandiya has also fostered poetry in vernaculars not otherwise distinguished for literary wealth: the Bosnian dialect of Serbo-Croat, (5) Albanian, Gorani Kurdish, (6) numerous Indian languages, and Malay.

Herat was, like western Iran, subjected to Safavid ferocity. Many Naqshbandīs perished in the Safavid invasion of 1506, and the tombs of Jāmī and Kāshgharī were pillaged. (7) But since Safavid rule never established itself as firmly in the east of Iran as it did in the west, the extirpation of Sunnism and hence of the Naqshbandiya in the Herat region was never completed. Various branches of the order have survived there to the present day, with their influence extending across the Iranian border to embrace the Sunni population of Khorasan. (8)

The Naqshbandiya was in any event destined to expand still farther to the south, to India, and to establish for itself there a third major area of influence and strength, after Transoxiana and Turkey. This transmission of the Naqshbandiya to India is associated with the name of Khwāja Bāqībillāh (d. 1603), a spiritual descendant of Aḥrār who came to India in the reign

(1) See ʿAbd ar-Razzāq Qurayshī, *Mīrzā Maẓhar Jānjānān aur ūnkī Urdū Kalām* (Bombay, 1961).

(2) See Annemarie Schimmel, « Mir Dards Gedanken über das Verhältnis von Mystik und Wort », *Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans* (Stuttgart, 1971), pp. 117-132.

(3) Sadriddin Ayni, *Namunai Adabiyoti Tojik* (Moscow, 1926), p. 169.

(4) *Istoriya Uzbekskoi SSR*, ed. Ya. G. Gulyamov (Tashkent, 1967), I, 584-585.

(5) Specimens given in "Some Notes on the Naqshbandī Ṭarīqat in Bosnia," pp. 200-203.

(6) See, for example, the *Dīvān* of Maulānā Khālid Baghdādī (Bulaq, 1260/1844), pp. 87-90.

(7) Fikrī Saljūqī, *Khiābān* (Kabul, 1343 solar/1964), p. 94.

(8) Particular mention may be made of the khānaqāh at Karrukh, some forty kilometres to the east of Herat, founded by Ṣūfī Islām (d. 1807), who came from Bukhara and died while fighting in defence of Herat against the Persians.

of Akbar. Despite the prevalence of Akbar's pseudoreligion at the Moghul court, Bāqībillāh initiated various courtiers and army commanders into the Naqshbandī order. (1) By far the most significant among his disciples was, however, Shaykh Aḥmad Sirhindī, frequently referred to by his titles of Imām-i Rabbānī ("the divinely appointed Imam") and Mujaddid-i Alf-i Thānī ("renewer of the second millenium").

Sirhindī is, indeed, the most important figure in the Naqshbandī *silsila* after Bahā ad-Dīn, and in the same way that the impact of Bahā ad-Dīn's spiritual personality caused the *silsila* to be designated as Naqshbandī, so too did Sirhindī's significance result in the appendage of Mujaddidī to the name Naqshbandī, to denote the branch deriving from him. Most surviving Naqshbandī groups in fact define themselves as Naqshbandī-Mujaddidī. Sirhindī was born in 1563 into a family imbued with Sufi and learned interests, and he had already had certain mystical experiences when he encountered Khwāja Bāqībillāh in 1598. He was initiated by him into the Naqshbandī order, and swiftly traversed many stations of the spiritual path, a progress described in his celebrated *Maktūbāt*. He established a large following for himself, including persons of prominence at court, but was imprisoned by the Emperor Jahāngīr for reasons not entirely clear. He died shortly after his release in 1624.

The life and teachings of Sirhindī have received more attention than any other figure in the Naqshbandī *silsila*, with emphasis given to two points in particular: (2) his exposition of the doctrine of *waḥdat ash-shuhūd* (the unity of witnessing), as opposed to that of *waḥdat al-wujūd* (the unity of being), which was almost universally triumphant in Sufi circles, especially in its formulation by Ibn ʿArabī; and his political attitudes, both with regard

(1) The early parts (pp. 5-60) of Khwāja Muḥammad Hāshim Kishmi's *Zubdat al-Maqāmāt* (Cawnpore, 1308/1890) are devoted to Bāqībillāh.

(2) Most general surveys of Islam in India contain some discussion of Sirhindī. There are also a number of separate studies devored to him: Burhan Ahmad Faruqi, *The Mujaddid's Conception of Tawhid* (Lahore, 1940); the introduction by Fazlur Rahman to *Selected Letters of Sirhindī* (Karachi, 1968); and, most recently, Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindī* (Montreal and London, 1971).

to the Moghul court, and with regard to the Hindu environment of Indian Islam. It can be said that false conclusions have been drawn on both counts. Given Sirhindī's importance in the Naqshbandī tradition, it has been assumed that his rejection of *waḥdat al-wujūd* is typical for the whole Naqshbandī order. It is true that Bāqībillāh appears to have been influential in arousing doubts in Sirhindī about the correctness of *waḥdat al-wujūd*, (1) but earlier Naqshbandīs subscribed to the doctrine, and both Khwāja Muḥammad Pārsā (2) and Maulānā ʿAbd ar-Raḥmān Jāmī (3) wrote commentaries on the work of Ibn ʿArabī. Moreover, not long after Sirhindī, even Naqshbandīs of the Mujaddidī line reverted to *waḥdat al-wujūd* in preference to *waḥdat ash-shuhūd*, (4) and in one celebrated case, that of Shāh Waliyullāh Dihlavī (d. 1763) an attempt was made to reconcile the two doctrines. (5) As for the political dimensions of Sirhindī's work, they appear to have been commonly interpreted in accordance with the modern preoccupations of Indian and Pakistani Muslims, and it is possible, indeed, to speak of Indian and Pakistani concepts of Sirhindī.

Some of this has been indicated in a recent study, but what remains still to be done is to place Sirhindī within the context of Naqshbandī history, and to understand how he came to leave on the order so deep and lasting an imprint. The answer is to be sought in the *Maktūbāt*, the three volumes of letters written by Sirhindī to his disciples and others. The letters deal preponderantly with Sufi matters, discussing in great detail, for example, the principles of the Naqshbandī path (the *kalimāt-i qudsiya* of ʿAbd al-Khāliq Ghijduvānī and Bahā ad-Dīn Naqshband), the mode of *dhikr* practised by the order, the interrelation of *sharīʿa* and *ṭarīqa*, the Law and the Path,

(1) Friedmann, *op. cit.*, p. 24.

(2) *Sukhanān-i Khwāja Pārsā*, in margin of Jāmī's *Kulliyāt*, ms. Bibliothèque Nationale, Supplément Persan 822, ff. 533b-543b.

(3) *Naqsh al-Fuṣūṣ*, ms. Haci Mahmud Efendi, 2655.

(4) E.g., *Mīrẓā Maẓhar Jānjānān*.

(5) G. N. Jalbani, *Teachings of Shah Waliyullah of Delhi* (Lahore, 1967), pp. 165-167.

and above all the phenomena observed by Sirhindī himself in the course of his spiritual wayfaring. The *Maktūbāt* constitute indeed a kind of diffuse encyclopedia of Sufi knowledge and guidance, and as such they have become one of the chief literary monuments of the Naqshbandī path. Not only has the Persian original received wide circulation (1) but there have also been translations into Arabic (by Muḥammad Murād al-Manzalāwī, d.c. 1916, a Kazan Tartar settled in Mecca), (2) Ottoman Turkish (by Mustakimzāde Süleyman Sadeddin Efendi, d. 1788), (3) and in the early twentieth century into Urdu (by Qāḍī ʿAlīm ad-Dīn). (4) Interest in the *Maktūbāt* in the present age is still very lively: there has been a translation of the first volume into Modern Turkish, (5) and the first part of a new edition of the Persian text, prepared by the mufti of Tekirdağ, appeared last year in Istanbul. (6) In Afghanistan, circles of the traditional type still meet to study the *Maktūbāt*, and a contemporary shaykh of the order in Kabul is reported to be preparing a vast commentary on the work.

In a manner reminiscent of the hadith that "I have left you two things: the Book of God and my family," it has been said of Sirhindī that he bequeathed to the Naqshbandīs not only the *Maktūbāt*, but also his own progeny, who were important figures in their own right. (7) Foremost among them was Khwāja Muḥammad Maʿṣūm, his middle son and chief khalīfa, who collected the letters he wrote to his own disciples, on the model of his father's *Maktūbāt*, and contributed greatly to the wide diffusion of the Naqshbandiya in India. (8) The

(1) Main editions: Delhi, 1290/1873; Lucknow, 1307/1889; and Amritsar, 1352/1933 (incomplete, but with marginal commentary).

(2) Mecca, 1316/1898; reprinted Istanbul, 1389/1969.

(3) Istanbul, 1277/1860.

(4) Lahore, 1331/1913.

(5) Hüseyin Hilmi Işik, *Mektubat Tercemesi* (Istanbul, 1968).

(6) Published by Sönmez Neşriyati, Istanbul, together with the Arabic translation.

(7) Muḥammad Murād al-Manzalāwī, *Tarjamat Aḥwāl al-Imām ar-Rabbānī*, in margin of Arabic translation of *Maktūbāt* (Mecca, 1316/1898), II, 86.

(8) Concerning Khwāja Maʿṣūm, see *Zubdat al-Maqāmāt*, pp. 315-325. His *Maktūbāt* were published at Amritsar in 1340/1922.

Mujaddidī branch has in fact continued there down to the present, including many of the great figures of Indian Islam —Shāh Waliyullāh Dihlavī, Sayyid Ismā'īl Shahīd, Sayyid Aḥmad Brelvi, 'Ubaydullāh Sindhi and others—each of whom deserves a separate and detailed mention that cannot be accorded him here.

Less commonly known is the westward expansion of the Naqshbandiya-Mujaddidiya into the Ottoman lands. Shaykh Tāj ad-Dīn 'Uthmānī (d. 1640), a contemporary of Sirhindī and like him a disciple of Bāqībillāh, had already gone to settle in Mecca and introduced the Naqshbandiya to the Arabian peninsula, particularly the Yemen. His line persisted for some time into the seventeenth century, and had an extension in Egypt, but does not appear to have exercised great influ ence. (1) It is with two disciples of Khwāja Muḥammad Ma'ṣūm that the Naqshbandiya, under Mujaddidī auspices, becomes more firmly rooted in the Arab lands. Both of them originated from Bukhara and migrated to the Arab lands via India, acquiring the Naqshbandī path on their way. The first was Shaykh Aḥmad Jārullāh Jūryānī (d. 1704), popularly known as Yakdast, who settled in Mecca and there initiated disciples from places as far separated as the Yemen and the Crimea. (2) More important was Muḥammad Murād al-Bukhārī. After receiving initiation from Khwāja Muḥammad Ma'ṣūm, he embarked on a series of extensive travels through the Hijaz, Egypt and Syria, finally settling in Damascus. He also visited Istanbul on a number of occasions, dying there near the tomb of Abū Ayyūb al-Anṣārī in 1729. Shortly after his death, a Naqshbandī tekke named after him, the Muradiye, was established in Istanbul, and the Ottoman capital thus became a center of the Naqshbandiya-Mujaddidiya. (3) From the Muradiye tekke there went forth, for

(1) See Muḥammad b. Faḍlullāh al-Muḥibbī, *Khulāṣat al-Athar fī A'yān al-Qarn al-Ḥādī 'Ashar* (Cairo, 1284/1867), I, 464-470.

(2) Muḥammad Ḥafiẓ, *Silsilat an-Naqshabandīya*, ms. Fatih 5310/8, ff. 119a-119b.

(3) Muḥammad Khalīl al-Murādī, *Silk ad-Durar fi A'yān al-Qarn ath-Thānī 'Ashar* (Bulaq, 1301/1883), IV, 129-131.

example, a certain Ḥusayn Bābā Zukić to found a still active branch of the order in Bosnia. (1) In Damascus, the descendants of Muḥammad Murād established themselves as one of the most important religious families of the city, prominent as scholars as well as Sufi shaykhs, and through their agency Naqshbandī influence radiated throughout Syria and Palestine. (2)

A second westward transmission of Naqshbandī-Mujaddidī influence took place in the early part of the nineteenth century, and is associated with the name of Maulānā Khālid Baghdādī (d. 1827). Maulānā Khālid is a figure of the utmost importance not only for the recent development of the Naqshbandiya, but also for Turkish and Arab history in the nineteenth century: his obscurity in western historiography of the period is due only to the scholarly obsession with the westernizers and modernizers—the mediocre purveyors of mediocre ideas—and an almost unanimous disregard of traditional elements. (3) Born in the Shahrāzūr district of Kurdistan in 1776, Maulānā Khālid studied and then taught in Sulaymāniya, leaving in 1805 to go on the hajj. While in Mecca, he encountered a certain dervish, who was committing the apparent discourtesy of sitting with his back to the Ka'ba. Maulānā Khālid inwardly reproved him, but the dervish divined his thoughts instantly and said, "Why do you object? Do you not know that the worth of God's servant is more than that of the Ka'ba? It is more fitting that my face should be turned towards you." Penitent and ashamed, Maulānā Khālid sought the forgiveness of the dervish, whom he now recognized as one of the saints, and asked that he should accept him as disciple. The dervish, however, pointed in the direction of India and said, "your guide awaits you there." The advice to go to India was repeated by another dervish whom Maulānā Khālid met on his

(1) "Some Notes on the Naqshbandī Ṭarīqat in Bosnia," p. 173.

(2) See biographies of various members of the family in *Silk ad-Durar*.

(3) See, however, Albert Hourani's brief study, "Shaikh Khālid and the Naqshbandī Order," in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, eds. S. M. Stern, A. Hourani and V. Brown (Oxford, 1972), pp. 89-103.

return to Sulaymāniya, Mīrzā Raḥīmullāh ʿAẓīmābādī, a disciple of a Naqshbandī shaykh of the Mujaddidī line, Shaykh ʿAbdullāh Dihlavī. Travelling through Iran, where he engaged in fierce debate with the Shiʿi ulama, as well as visiting the tombs of the saints, he ultimately arrived at Shāhjahānābād near Delhi and joined the large circle of Shaykh ʿAbdullāh Dihlavī's disciples. He stayed there for more than a year, until Dihlavī sent him back west as his khalīfa. After another stormy and dangerous passage through Iran, he arrived back in Sulaymāniya in 1811. The large following he swiftly acquired aroused the envious jealousy of other Sufi shaykhs, and it soon became politic for him to move to Baghdad. In Baghdad, the press of eager disciples around Maulānā Khālid became even greater, and jealousy again arose, the more so since figures of prominence, including Saʿīd Pāshā, the governor of the city. belonged to his circle. It was even suggested to the Sultan by certain ill-wishers that he had political ambitions. Soon after, one of his prominent disciples, Shaykh Aḥmad Khaṭīb al-Irbīlī, left Baghdad for Damascus and spread Maulānā Khālid's fame there, until the mufti of the city, Shaykh Ḥusayn Efendi of the Murādī family, was moved to invite Maulānā Khālid to transfer his activity there from Baghdad. Maulānā Khālid accepted the summons, and spent the rest of his life in Damascus, with the exception of several journeys to the Holy Places of Islam in Palestine. He died of the plague in 1827, and was buried in the Ṣāliḥiya district of Damascus, in the proximity of that other great master of Sufism, Muḥyiddīn Ibn ʿArabī. (1)

The reverberations of Maulānā Khālid's spiritual presence can still be felt at many points in the Islamic world today, and there is no doubt that he is the most significant figure in the Naqshbandī *silsila* after Sirhindī. Like Sirhindī, his name has come to designate a branch of the order, the Khālidiya, and as the Mujaddidiya came both in India and the Ottoman lands

(1) A short biography of Maulānā Khālid is to be found in Muḥammad Amīn al-Kurdī, *al-Mawāhib as-Sarmadīya fi Manāqib an-Naqshabandīya* (Cairo, 1329/1911), pp. 255-281.

to overshadow most other branches of the Naqshbandiya, so too has the Khālidiya become almost synonymous with the order in the western part of the Islamic world. Maulānā Khālid's disciples were legion, recruited from every area of Syria, the Hijaz, Iraq, Kurdistan, Anatolia and the Balkans, and a network of Khālidī tekkes spread very swiftly in the first two decades after his death. Perhaps best known is the establishment of this branch of the Naqshbandiya in Maulānā Khālid's Kurdish homeland, where it displaced the hegemony of a largely moribund branch of the Qādiriya and swiftly assumed a social and political role, the function of shaykh often being intertwined with that of tribe or clan leader. (1) But the role of the Khālidiya in the great cities of the Ottoman realm cannot be ignored, and many of the great ulama of the nineteenth and twentieth centuries have been affiliated to the Naqshbandiya-Khālidiya. By way of example we will mention Shihāb ad-Dīn al-Alūsī (d. 1854), author of the *Rūḥ al-Maʿānī*, probably the last great monument of traditional tafsir; Mehmed Emin Ibn Abidin (d. 1836), a prominent faqīh; Şeyh Ahmed Ziyaeddin Gümüşhaneli (d. 1893), an intimate of Sultan Abdulhamid II and a foremost authority on hadith; (2) MusaKazim Efendi, Şeyh ül-Islam from 1910 to 1911 (d. 1920); (3) and Şeyh Mehmed Zahid Düzceli Kevseri (d. 1954), one of the many great Turkish scholars that went into sorrowful exile after the abolition of the Caliphate. (4)

Khāliḍī shaykhs also took the Naqshbandiya to distant areas of the Muslim world where it had previously been either unknown or unimportant—Ceylon, Mozambique, and above all Sumatra. From Sumatra it spread north to the Malay peninsula, and east to Borneo, the Sulu archipelago, and Southern Mindanao. (5)

(1) See C. J. Edmonds, *Kurds, Turks and Arabs* (London, 1957), pp. 73 ff.

(2) His most important work on the Naqshbandī path was *Jāmiʿ al-Uṣūl* (Istanbul, n.d.).

(3) Abdülkadir Altunsu, *Osmanli Şeyhülislamlar* (Ankara, 1972), pp. 233-237.

(4) Seyh Mehmed Zahid did not remain idle in his thirty years of exile; he edited and published many Arabic texts and gained the respect of Islamic circles throughout the Arab world, especially in Egypt.

(5) See Syed Naguib al-Attas, *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised among the Malays* (Singapore, 1963), pp. 62-67.

Particularly important in this wide diffusion was the role of the hajj: pilgrims coming to Mecca in unprecedented numbers from all parts of the Muslim world would seek initiation into the order and carry it back to their homelands. (1)

This vitality and wide distribution of the Khālidī branch of the order is attributable to certain marked characteristics of the Naqshbandiya, given new emphasis by Maulānā Khālid but inherited from earlier periods of the silsila. Just as in the fifteenth century 'Ubaydullāh Aḥrār, in keeping with the principle of *khalvat dar anjuman*, had insisted on political activity for the sake of Muslim welfare and the service of God, the Naqshbandiya-Khālidiya has also in more recent times devoted itself to the cause of the supremacy of the sharī'a and the ascendancy of the Islamic ideal in Muslim society. From the nineteenth century onward, it has been necessary to defend this cause against both internal and external enemies, acting in effective alliance. The Khālidī-Naqshbandīs have been among the most important exponents of militant resistance to these foreign-inspired encroachments of irreligion on Muslim society. They opposed the westernizing tendencies that began in the Ottoman lands with the *tanzimat* and culminated in the establishment of the republic, and in the republican period too they have continued a species of passive resistance against all that is implied by the slogan of secularism. Particularly worthy of mention is Seyh Mehmet Esat Efendi, arrested and killed by the republican regime in 1930 after the celebrated Menemen affair, an incident staged by the government as the pretext for striking a blow at the Naqshbandiya that was intended to be fatal. (2) The khalīfas of Mehmet Esat Efendi have, however, been able to sustain the tradition of the Naqshbandiya-Khālidiya in Turkey down to the present. Particular areas of Naqshbandī strength are the Aegean region, the Black Sea littoral—especially the area of Trabzon—and the south east of the country.

(1) C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century* (Leiden, 1931), pp. 240 ff.

(2) Some of the evidence has been assembled by Necip Fazil Kisakürek in *Son Devrin Din Mazlumlari* (Istanbul, 1969), pp. 165-203.

Prominent among Khālidī Naqshbandīs of Syria in recent times was the late Shaykh Muḥammad Hāmid al-Ḥamawī (d. 1966). He had certain links with Ḥasan al-Bannā and the Ikhwān al-Muslimīn, and struggled first against the French occupiers and later the Baathist-'Alawī regime in Syria. (1)

Kurdish adherents of the order have also displayed great militancy. The rebellion of Shaykh 'Ubaydullāh and his son Ṭaha in Iranian Kurdistan in the late nineteenth century was a manifestation of traditional Naqshbandī hostility to Shi'ism; (2) while that of Shaykh Sa'īd of Dersim against the Turkish republican regime in 1925 sought the restoration of the Caliphate. (3) The attribution of Kurdish nationalist motivation to these and similar movements is injustified.

In the Far East too, Khālidī Naqshbandīs have played an important role in Muslim resistance to foreign domination: they participated prominently in the Achehnese wars against the Dutch; (4) fought Thai rule of Patani in the northernmost part of the Malay peninsula; and contributed to the ferment of Muslim militancy in the Southern Philippines.

Militan opposition to foreign domination has not been restricted to the Khālidī branch of the order. One of the most celebrated instances of all Muslim resistance to European aggression was the twenty-five-year struggle waged by Imam Shāmil of Daghistan against the Russian invaders of the Northern Caucasus. He was third in a line of Naqshbandī shaykhs who derived from a branch of the order in northeastern Turkey and who caused the Caucasian mountaineers to abandon their tribal customs in favor of the sharī'a, as well as mobilizing them against the Russians. (5) After the defeat of Shāmil in 1859, Daghistani resistance resumed sporadically under Naqsh-

(1) See 'Abd al-Ḥamīd Ṭahmāz, *al-'Allāmat al-Mujāhid ash-Shaykh Muḥammad al-Ḥāmid* (Damascus and Beirut, 1391/1971).

(2) I'timād as-Salṭana, *al-Ma'āthir va l-Āthār* (Tehran, 1307/1888), pp. 50-51.

(3) B. Nikitine, *Les Kurdes* (Paris, 1958), p. 198.

(4) al-Attas, *op. cit.*, p. 64.

(5) On the movement of Imam Shāmil, see N. A. Smirnov, *Myuridizm v Kavkaze* (Moscow, 1963).

bandī leadership, and when a shortlived Muslim republic was established in the Northern Caucasus after the fall of the Russian monarchy, it too was led by Naqshbandī shaykhs. (1)

In the Transoxianan homeland of the Naqshbandiya, leaders of the order were also active in rebellions against Russian domination, the Andizhan uprising of 1898 being the most important example. (2) Finally, mention may be made of Naqshbandī involvement in Muslim attempts to shake off Chinese rule in Shensi, Kansu and Sinkiang. (3) There is evidence that the Naqshbandiya survives in both the Soviet Union and China, however suppressed and depleted, playing there a role in the maintenance of Islamic tradition analogous to that which it exercises more observably elsewhere. (4)

This attempt to survey the whole history of the Naqshbandiya in so brief a space has been, perhaps, excessively ambitious. It has inevitably involved much simplification and numerous omissions, particularly with regard to the later development of the Naqshbandiya in Central Asia and its expansion into Siberia and China. But the attempt will have been justified if we have been successful in demonstrating the continuity of the order with its earliest origins; in showing it to have played a distinctive and consistent role throughout its history; and in elucidating thereby the definition of Sufism which was our point of departure.

Hamid ALGAR
(Berkeley, California)

(1) Wāṣān Jīrī Jabāy, "al-Islām fī Shamāl al-Qafqāz," *Majallat ash-Shu'ūn as-Sūfīyitiya*, no. 4 (1960), pp. 114-117.

(2) K. K. Pahlen, *Mission to Turkestan* (London, 1964), pp. 53-59.

(3) The history of the Naqshbandiya in China is the Subject of forthcoming publications by Professor Joseph Fletcher of Harvard University.

(4) A. Bennigsen and C. Lemercier-Quelquejay, *Islam in the Soviet Union* (London, 1967), p. 181.

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 25 JANVIER 1977
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux imprimeur : n° 26089 — Éditeur : n° 638
Dépôt légal : 1er trimestre 1977

ÉDITIONS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

15, Quai Anatole-France, 75700 PARIS

C.C.P. PARIS 9061-11 Tél. : 555-92-25

CENTRE DE RECHERCHES
SUR LES SOCIÉTÉS MÉDITERRANÉENNES

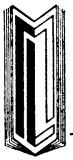
N° XIII

ANNUAIRE DE L'AFRIQUE DU NORD 1974

Études, questions d'actualité, chroniques et documents sur la science politique, l'économie et la sociologie au Maghreb, en Libye et en Mauritanie.

- les stratégies des matières premières au Maghreb (ces 8 articles ont été repris dans un ouvrage portant le même titre)
- 20 ans de coopération culturelle et technique avec le Maroc
- le droit pénal musulman ressuscité
- l'autonomie des unités agricoles (Algérie)
- chroniques d'actualité diplomatique, politique, économique, sociale, culturelle, scientifique
- documents
- notes critiques et bibliographiques en français et en arabe

16 × 24,5 / 1.232 pages / relié ..... **240 F**
ISBN 2.222.01921.4



G.-P. Maisonneuve et Larose Éditeurs

11, rue Victor-Cousin, Paris 5e

(EXTRAIT DU CATALOGUE GENERAL)

BLACHÈRE (Régis). **Éléments de l'arabe classique.** Écriture, lecture, phonétique, grammaire.

BLACHÈRE (Régis). **Le Coran,** traduit de l'arabe avec notes, glossaires et index.

BLACHÈRE (R.), CHOUÉMI (M.), DENIZEAU (C.), et, à partir du fascicule 35, PELLAT (Ch.). **Dictionnaire arabe-français-anglais.** Publication en cours par livraisons de 64 pages. Langue classique et moderne.

BROWNE (E.-G.). **La Médecine arabe.**

CHELHOD (J.). **Introduction à la sociologie de l'Islam.** De l'animisme à l'universalisme.

CHELHOD (J.). **Les Structures du sacré chez les arabes.**

DENIZEAU (Claude). **Dictionnaire des parlers arabes de Syrie, Liban et Palestine.** Supplément au dictionnaire arabe-français de A. BARTHÉLEMY.

DINET (E.) et EL HADJ SLIMAN BEN IBRAHIM. **La vie de Mohammed, prophète d'Allah.**

DOZY (R.). **Supplément aux Dictionnaires arabes.**

Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition en cours de publication établie sous la direction de B. LEWIS, V.-L. MÉNAGE, Ch. PELLAT et J. SCHACHT †.

Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de E. Lévi-Provençal.

GOLVIN (Lucien). **Recherches archéologiques à la Qal'a des B. Hammad.**

IBN HAUQAL. **Configuration de la terre (Kitab Surat-al-Ard).** Introduction, traduction, notes et index par J.-H. KRAMERS et G. WIET.

LANDAU (J.-M.). **Études sur le théâtre et le cinéma arabes.**

MASSIGNON (Louis). **La Mubâhala de Médine et l'hyperdulie de Fatima.**

Mélanges offerts à William Marçais par l'Institut d'Études Islamiques de l'Université de Paris.

NALLINO (C.-A.). **La littérature arabe, des origines à l'époque de la dynastie umayyade,** traduit de l'italien par Charles PELLAT.

PAKDAMAN (H.). **Djamâl-ed-din Assad Abadi, dit Afghâni.** Préface de Maxime RODINSON.

PELLAT (Charles). **Textes berbères dans le parler des Aït Segrouchen de la Moulouya.**

PESLE (O.) et TIDJANI (A.). **Le Coran,** traduit de l'arabe.

RENAULD (H.-P.-J.). **Le calendrier d'Ibn Al-Banna de Marrakech (1256-1321 J.C.).**

SCHMIDT (Jean-Jacques). **Vocabulaire français-arabe de l'ingénieur et du technicien.** Tome 1 paru : **l'électricité.** Tome 2 sous presse : **le pétrole.**

TOMICHE (F.-J.). **Syndicalisme et certains aspects du travail en République-Arabe-Unie (Égypte).**

VADET (J.-C.). **L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire.**

WIET (G.). **Introduction à la littérature arabe.**

G.-P. Maisonneuve et Larose Éditeurs

11, rue Victor-Cousin, Paris 5e

Joseph M. CUOQ

LES MUSULMANS EN AFRIQUE

Un volume 14 x 22 de 528 pages, ISBN : 2-7068-0603-6 ..... **125 F**

On peut vivre longtemps en un pays islamique, en être expert en sciences économiques, avoir même de bonnes connaissances en islamologie, et être peu informé des conditions concrètes de la vie religieuse des musulmans au milieu desquels on vit. Il est frappant de constater que cet aspect de la vie sociale des musulmans est négligé ou traité de façon banale dans beaucoup d'ouvrages ou de monographies sur les pays islamiques d'Afrique. Et pourtant, la dimension religieuse est une composante essentielle des nations en Islam ! Le présent ouvrage a pour but de combler cette lacune.

Il se présente sous la forme très pratique d'un annuaire. Il expose d'abord, sommairement, pour chacun des 54 États du continent africain, les composantes ethniques et démographiques de la population et présente un tableau rapide de l'histoire politique de chacun. Traitant ensuite des aspects proprement religieux, il fait l'historique de l'islamisation du pays concerné et tente un inventaire de la situation présente, en précisant l'organisation administrative du culte, le niveau de l'enseignement confessionnel, la vitalité des mouvements religieux (confréries, réformisme, modernisme, etc.).

L'ouvrage exclut tout jugement de valeur. Il a pour but d'être uniquement un instrument de travail et une source d'informations objectives. Il intéresse particulièrement les islamologues et les africanistes, mais aussi tous ceux qui, vivant dans les pays de l'Islam, veulent mieux connaître les populations qu'ils fréquentent pour mieux les comprendre.

Mohammed ARKOUN

ESSAIS SUR LA PENSÉE ISLAMIQUE

Un volume 14 x 23 de 352 pages, ISBN : 2-7068-0558-7 ..... **50 F**

L'historien de la pensée islamique peut-il se contenter de retranscrire fidèlement le contenu des grands textes classiques ou doit-il viser, au-delà de cette description, à expliquer la genèse, le fonctionnement psycholinguistique, les fonctions socio-culturelles et, par suite, les limites historiques de cette pensée ? M. Arkoun tente de répondre à ces questions.

G.-P. Maisonneuve et Larose
Éditeurs
11, rue Victor-Cousin, Paris 5e

Robert BRUNSCHVIG

ÉTUDES D'ISLAMOLOGIE

Avant-propos et bibliographie de l'Auteur

par

Abdel Magid TURKI

TOME PREMIER

Vues générales - Histoire - Aspects de la pensée religieuse - Langue

Un volume 14,5 × 23, XVI-400 pages, ISBN : 2-7068-0629-X ..... **65 F**

TOME SECOND

Thème unique : Droit musulman

Un volume 14,5 × 23, 408 pages, ISBN : 2-7068-0630-3 ..... **65 F**

Ces deux volumes réunissent 41 articles du Professeur Robert BRUNSCHVIG, précédemment publiés dans divers Mélanges et Revues, sur une période — à l'exception de deux études plus anciennes — d'environ trente ans.

Le domaine embrassé par ces articles est très large. Le premier volume comprend, outre des vues générales, mais très profondes et très pertinentes, sur l'Islam, le classicisme islamique et l'Islamologie, des études d'histoire juridique, économico-sociales et monétaires, des aspects de la pensée religieuse axée particulièrement sur la théologie rationnelle et la logique juridique et enfin des recherches sur la langue arabe dans quelques-uns de ses aspects techniques.

Quant au second volume, il traite exclusivement du droit musulman, mais un droit à plusieurs facettes, envisagé sous l'angle sociologique, économique, historique, polémique et traité aussi bien sur le plan de la méthodologie et des sources que sur celui des applications et de la procédure.

Cet ensemble de travaux est appelé à rendre de grands services aux historiens, aux juristes, aux sociologues et aux linguistes, qui par carrière, vocation ou simple curiosité, s'intéressent spécialement au monde arabo-islamique.

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES